

# تاریخ فلاسفۃ الاسلام

ڈاکٹر میر ولی محمد



نفیس اکیڈمی بازار سکراچی ٹی وی

# تاریخ

## فلاسفۃ الاسلام



ترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین ایم اے پی ایچ ڈی پروفیسر جامعہ عثمانیہ

مسلمان فلاسفیوں کی زندگی، فارابی، ابوعلی سینا، امام غزالی  
ابن ماجہ، ابو طفیل، ابن رشد، ابن خلدون، اخوان الصفا  
ابن عربی اور ابن مسکویہ کے حالات و افکار کا مجموعہ

لیس ایڈمی

ایسٹریچن روڈ - کراچی

مجلہ حقوق محفوظ

۱۱

نفیس اکیڈمی اردو بازار کراچی

نام کتاب : \_\_\_\_\_ تاریخ فلاسفۃ الاسلام  
مصنف : \_\_\_\_\_ ڈاکٹر میر ولی محمد  
ناشر : \_\_\_\_\_ نفیس اکیڈمی کراچی  
طبع سوم : \_\_\_\_\_ مئی ۱۹۸۶ء  
ایڈیشن : \_\_\_\_\_ آفٹ  
مخامت : \_\_\_\_\_ ۳۲۰ صفحات  
ٹیلیفون : \_\_\_\_\_ ۲۱۳۳۰۳

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## مسلمان فلسفیوں کے افکار و حالات

از: محمد اقبال سلیم گاہندی

دنیا میں ہزاروں ہی قسم کی تحریکیں پیدا ہوتی اور چلتی رہی ہیں۔ اور جب تک یہ دنیا باقی ہے پیدا ہوتی ہی رہیں گی۔ ان تحریکوں سے نہ تو دنیا کی کوئی قوم بحالی پیدا نہ کوئی زمانہ بہر قوم اور ہر زمانہ میں مختلف قسم کی امریں اُٹھتی ہی رہتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کلمہ کے بموجب مسلمانوں میں بھی مختلف زمانوں اور مختلف دہائیوں میں ذہنی اور فکری موجیں پیدا ہوتی ہی رہی ہیں۔ مسلمانوں کی تاریخ بھی تو اس دنیا میں ہی آدم کی تاریخ کا ایک حصہ ہی ہے یہ کیسے ممکن تھا کہ عام قانون انسانی سے اتنی بڑی قوم کی تاریخ باہر ہوتی۔ اس لیے مسلمانوں میں بھی یہی ہوا کہ جب دو تین نسلیں میں وہ جوش و خروش سرور پیدا ہو کر ان مجید اور سیرت پاک نے ساری دنیا سے بڑی ساری اصلاح اور فلاح نفع انسانی کے لیے بے لوث خادم ہونے کا پیرا کر دیا تھا۔ اور مسلمان دنیا پر چھا جانے کی بجائے یہودی انتقام کی زد میں آکر ایک قسم کی نسل پرستی میں گرفتار ہو گئے تو ان پر مختلف قسم کے فلسفیانہ افکار کا اثر پڑا اور پہلے اس کے کہ وہ خود دنیا پر چھا جاتے خود ان پر کھلی اقوام کے افکار چھا گئے۔ ان علوم و افکار کو اسلامی تاریخ میں علوم الادا اعلیٰ یعنی قبل از اسلام کے علوم کہا جاتا ہے۔ اس زمانہ میں مسلمان نہ صرف فلسفہ، منطق وغیرہ میں مشغول ہو گئے بلکہ حد تو یہ ہوئی کہ علم نجوم اور رمل و جفر جیسے وہی علوم میں عربی مرث کرنے لگے۔

ایک تبہ قرتی ہوئی قوم جس چیز کو ہاتھ میں لیتی ہے، کیا سے کیا بنا دیتی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں نے یونان کے نامور فلسفہ کو ہاتھ میں لے کر اس میں ایسے ایسے گل بوٹے پیدا کر دیے کہ چشم عالم خیرہ ہو گئی اور اسے اتنا بڑھایا کہ وہ واقعہ ایک مربوط فن بن گیا۔

یہ کتاب جو آپ کے سامنے پیش ہے، ان ہی مسلمان فلسفیوں کے حالات و افکار کا مجموعہ ہے جنہوں نے اس فن کو ایک مفید فن بنا دیا۔ بقول ڈی او ایس کے: اگر مشائخ نے فلسفہ کی آبیاری نہ کی ہوتی تو اس کی شاخیں کبھی کی سوکھ چکی ہوتیں۔ مسلمانوں نے اس کی پرورش کی اور اس کو ایک مربوط فن بنا کر دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اس داستانِ فلسفہ کو دیکھ کر ابن خلدون نے مقدمۃ تلخیص سے اکتفا کر کے ایک سوزناک عالم جناب لطیفی محمد نے اپنی کتاب تاریخ خلافت الاسلام میں پیش کیا ہے۔ یہ کتاب اسی عربی کتاب



کا اردو ترجمہ ہے۔

اس میں آپ فلسفیوں کے حالات اور ان کے افکار و خیالات کی پوری تشریح و توضیح پائیں گے۔ یہ کتاب علامہ قفطی کی مشہور و معروف کتاب تاریخ الحکما کے بعد غالباً پہلی وسیع کتاب ہے جو اس موضوع پر کسی مسلمان معتمد نے لکھی ہے۔ اس کا ترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین ایم اے۔ پی۔ ایچ۔ ٹی پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد (دکن) نے کیا ہے۔ اور آپ دیکھیں گے کہ فاضل ترجمہ نے جگہ کا دی کہ کہ ترجمہ کا پورا حق ادا کیا ہے۔ قصہ کہانیوں کا ترجمہ کرنا فلسفیانہ قانون کی کتاب کو کسی دوسری زبان میں منتقل کر دینا نسبتاً آسان کام ہوتا ہے لیکن یہ بڑا مشکل کام ہے کہ کسی فنی کتاب کا صحیح اور مکمل ترجمہ کیا جائے۔

ہمارا نصب العین یہ ہے کہ اردو میں بہترین اور اعلیٰ قسم کی کتابیں شائع کریں۔ ایسی کتابوں کی دعاؤں اشاعت جواب نایاب ہو چکی ہیں۔ خدا کا شکر ہے کہ ہمارا ہر قدم اس منقرہ نصب العین کی طرف بڑھ رہا ہے۔ ہم شکر گزار ہیں اولاً تو اسی خدا نے بزرگ و بڑتر کے جس کی دی ہوئی توفیق سے یہ ہم چل رہی ہے اور ثانیاً ان ناظرین کرام کے جو ہماری مطبوعات کے سر پر پذیرائی کا تاج رکھ کر ہمارے دل میں اور زیادہ خدمت کا حوصلہ پیدا کر رہے ہیں۔

# فہرست مضامین

## تاریخ فلاسفۃ الاسلام

تعلیم	۱۲	مقدمہ
فلسفہ میں فارابی کا مرتبہ	۲۴	۱۔ کندی
فلسفہ ارسطو پر فارابی کا اضافہ		وفات
اسرائیلی میں فارابی کا مرتبہ		وہ علوم و السنہ جس میں اس کو عبور حاصل تھا
فارابی کی ان کتابوں کی تفصیل جو عربی زبان میں اس وقت تک موجود ہیں۔		کندی کے متعلق مخالفین کے خیالات
فارابی کے تالیفات کی نوعیت کے لحاظ سے ترتیب		وہ علوم جس میں اس نے تصانیف چھوڑی ہیں
کمال کا انتہائی درجہ		ابو مشر اور کندی کی دشمنی
خلود نفس یا وحدت نفوس		موسیقی کے رنگوں کا کندی کے خلاف فریب
وحدت نفوس کے متعلق ابن طفیل کی رائے		کندی کے بعض اقوال
فارابی اور مسئلہ خلود		کندی کے مزید حالات کی توضیح
فارابی اور الہیات		قدیم عربوں کی کتابوں میں بحث کی وقتیں
قوائے تفسیر کی تقسیم		کندی کی علمی زندگی
فارابی اور فلسفہ اخلاق		فلاسفہ اسلام میں کندی کا مرتبہ
فارابی اور موسیقی		کندی کا بخل
فارابی کا اسلوب بیان		کندی کی تالیفات پر ایک نظر
فارابی کے فلسفہ کی توضیح اس کا مختص		۲۔ فارابی
حیات و اخلاق	۳۵	حالات زندگی
فارابی کی مشق پر ایک نظر		اخلاق
الہیات یا ماوراء الطبیعات		

تقسیم قرآن نفس یا نفسیات

انتقادات

سیاسیات

قادر الی کے تلامذہ

نفس انسانی کے اجزاء اور اس کی قوتیں

قوت ناطقہ

ارادے اور اختیار کا باہمی فرق اور سعادت کے

متعلق بحث وحی و رویت ملک

انسان کو اجتماع اور تعاون کی ضرورت ہے

عضو رئیس

عضویت کے قوی و اجزاء کس طرح نفس واحد

قرار پاتے ہیں

## ۳۔ ابن سینا ۷۱

حالات زندگی

ابن سینا کا استناد

بچپن سے ابن سینا کا طب میں شہرہ آفاق ہونا

امیر نوح کے کتب خانے کے جلائے کا الزام

وطن سے ہجرت

خدمت و زاری پر ناز ہونا اور فوج کا اس کے

مخالف ہو جانا۔

عیش پسندی کی طرف ابن سینا کا طبعی رجحان

قید اور مجلس سے فراری

توبہ اور وفات

ابن سینا کی عبقریت

تالیفات

ابن سینا کی رائے اپنی تالیفات کے متعلق

تقسیم علوم

فلسفہ نظری کی تقسیم جہاں ارسطو نے کی ہے

ابن سینا کی تقسیم پر ابن رشد کا اعتراض

وحدت مطلقہ اور ابن سینا

علم واجب الوجود اور ابن سینا

ارسطو کی رائے۔ یہ ابن سینا کا اختلاف

نفس کے متعلق ابن سینا کا نظریہ

قرآن نفسی کی تقسیم

سعادت کے متعلق ابن سینا کی رائے

انبیاء و کرام اور وحی کے متعلق ابن سینا کا قول

فلسفے میں ابن سینا کا مرتبہ

ابن سینا پر ایک نظر

ابن سینا کے حالات زندگی پر دو خفایاں نرازی فکر

فلسفے کی جانب ابن سینا کا نظری میلان

عقائد

نفسیات

## ۴۔ غزالی ۸۳

دلالت و تربیت

حدیث نظامیہ کی صدارت

حج اور شام و مصر کی سیاحت

مشہور تالیفات

وفات

المنقذ من الضلال

مقاصد الفلاسفہ

تہذیب الفلاسفہ

ابن رشد اور غزالی کا اختلاف۔ ابن طفیل اور

غزالی کا اختلاف

غزالی کے فلسفے کی توضیح

- ۲۔ ابن باجر کے تلامذہ اور اس کا مذہب
- ۳۔ ابن باجر کے ایک شاگرد اس کی علییت اور ذکاوت کے حارج ہیں
- ۴۔ وہ علوم جو ابن باجر نے مدون کیے
- ۵۔ ابن باجر اور مشرق کے دوسرے اکابر فلاسفہ کا تعلق
- ۶۔ ابن باجر کی تالیفات

## ۶۔ ابن طفیل

۱۱۲

حالات زندگی  
اس حالت کی توضیح جس کا ابن طفیل کو ادراک ہوا  
ابن طفیل کی رائے ہیں ابن باجر کا فلسفہ  
اہل نظر کے ادراک سے ابن طفیل کی مراد اور  
ابن باجر پر اس کا اعتراض  
فارابی اور دیگر متقدمین کے فلسفے پر ابن طفیل کی تنقید  
ابن سینا کے فلسفے پر تنقید  
غزالی کے فلسفے پر تنقید  
ابن طفیل کے فلسفے کی تنقید جو اس کے رسالہ  
اسرار حکمت مشرق سے ناخوہ ہے  
ابن طفیل کے فلسفے کی توضیح  
حمی یقظان نے اس نظریہ کی توضیح کی ہے کہ  
ہر حادث کے لیے محدث کی ضرورت ہے۔  
حمی یقظان کا شمس و قمر اور دوسرے اجرام سماوی  
کا معائنہ کرنا  
ذات کے کمال اور اس کی لذت کا دار و مدار  
واجب الوجود کے مشاہدہ پر ہے  
دوسرے حیوانات کی طرح انسان بھی ایک نوع  
ہے۔ البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لیے ہوئی

غزالی کے نقب کے متعلق اختلاف  
آل سلجوق سے غزالی کا تعلق  
المعتزلیوں پر غزالی غیر اہل  
غزالی اور علوم یقینہ  
غزالی اور علوم ہیوم  
فلسفے کی تقسیم  
غزالی کے عقاید میں انقلاب  
فرق تعلیمی (باطنیہ) کی تردید  
غزالی کا تصوف  
غزالی کے عقاید  
فلسفے پر غزالی کا اثر

۹۶

## ۵۔ ابن باجر

حالات زندگی  
معاصرین کی رائے  
تالیفات  
رسالہ الوداع  
رسالہ تدبیر المتوحّد  
فصل آدل: متوحّد شہریوں میں کس طرح بسر کرے  
فصل دوم: اعمال انسانی  
فصل سوم: اعراض عقلیہ  
فصل چہارم: تقسیم اعمال انسانی  
فصل پنجم: نمایات اعمال انسانی  
فصل ششم: اغراض روحانی  
فصل ہفتم: ضرورت توحّد  
فصل ہشتم: فوائد توحّد  
ابن باجر کے فلسفے کی توضیح  
۱۔ نام کی تحریف اور مصائب

سعادت حقیقی کا دار و مدار اس موجود واجب الوجود  
کے دوام شاہدے پر ہے

## ۷۔ ابن رشد ۱۲۶

افتتاحیہ

ابن رشد کی تاریخ حیات اور اس کا فلسفہ

یہودیوں سے اس کا تعلق

تعلیم و تربیت

حالات زندگی

ابن رشد کے اساتذہ

ابن ارباب علم کی تفصیل جن سے ابن رشد نے استفادہ

کیا تھا۔ اور ان علوم کی تصریح جو اس نے حاصل کی تھی

ابن رشد کے احباب

شاگرد

اولاد

منطق اور قرآن

ابن رشد پر حیثیت قاضی

اس امیر کے حالات جس کے زمانہ میں ابن رشد کو

مصائب کا سامنا ہوا

قصصات کی شامی اقتدا اس سے علیحدگی

ابن رشد اور خلیفہ یوسف بن یحییٰ بن محمد بن طغیہ خلیفہ یوسف اور ابن رشد

خلیفہ یوسف کا ابن طفیل کے توسط سے ابن رشد

کو واسطوں کے ترجمے کے کام پر مامور کرنا

امیر یعقوب المنصور اور ابن رشد

اس امیر کے حالات زندگی کا ذکر جس نے ابن رشد

کو سزا دی تھی

مصر پر حملے کا ارادہ

یعقوب کے بھائی اور چچا کا قتل

اخلاق

شہاب کی بے اعتدالی

لوگوں میں عدل قائم کرنے کی خواہش

رفاہ عام کا شوق

اصولی طور پر مدقہ دینے کی خواہش

خرافات کی عدم تصدیق

چالیسویں سے نفرت

تعمیر کا شوق

طلباء سے محبت

یہودیوں کو ان کے مسلمان ہونے کے بعد تکلیف

دینا

تصوف کی جانب میلان

مالکی مذہب سے عناد

شہر قرطیبہ جس میں ابن رشد نے نشوونما پائی

ابن رشد کے مصائب

ابن رشد کے دشمن

ابن رشد کے شرکا

نکبت کے اسباب

عقاید و عفو اور مجلس محاکمہ

مرافقہ قاضی ابو عبد اللہ

تصت

حکم

ابن رشد نے اپنی ممانعت نہیں کی

فلسفے کی رٹائی میں شعر کی تاثیر

ابن خیر کے کچھ حالات

ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت

منشور

نص منشور

مہاکے بعد	قدیم فلاسفہ اور اس کی کتاب کی تالیف سے
خلاصہ عالم	غزالی کا مقصد
ابن رشد کی تالیفات	کتاب تہافت کی تدوین کے اسباب
کتب مطبوعہ عربی	غزالی کا ارسطو کے فلسفے پر آکٹفا کرنا
ابن رشد کے تالیفات کی تاریخ	فلاسفہ کے علوم
فلسفیانہ تالیفات	فلاسفہ اسلام
الہیات	ابن بیتس مسائل کی تشریح جن میں غزالی نے فلسفے کے تناقض کو ظاہر کیا ہے
نقد پر اس کی کتابیں	کتاب تہافت پر ابن رشد کی تنقید
تعلیم ابن رشد	غزالی کے طریقے پر ابن رشد کی تنقید
ابن رشد کی یونانی زبان سے عدم واقفیت	یونانی فلسفے کے متعلق ابن رشد کے خیالات
ابن رشد کا اسلوب	مسئلہ علم باری تعالیٰ متعلقہ موجودات
ابن رشد کی مسلمانوں میں عدم شہرت اور اس کے بعد فلسفے کے فوری زوال کے اسباب	باری تعالیٰ کے علم جنہاں کے متعلق ابن رشد کی رائے
ابن رشد کا مذہب	فلاسفہ پر تنقید
محل کے متعلق ابن رشد کا مسلک	مسئلہ واجب الوجود پر بحث
نفس کے متعلق ابن رشد کی رائے	آفاغیم ثلاثہ کے متعلق نصاریٰ کا مذہب
مذہب انصاف	نظام کائنات، ابن رشد اور فلاسفہ کی نظر میں
ابن رشد کے فلسفے کا نظام طبعی	قدیم حکماء یونان کے خیالات کا اثر ابن رشد پر
مذہب اخلاق	ابن رشد کے فلسفیانہ معلومات کی وسعت
سیاسی اور اجتماعی فلسفہ	موجودہ بافضل کی طبیعت پر بحث جس کو مہوولی سے تعبیر کیا جاتا ہے
واجب الوجود	مسئلہ زمان
مبادی ابن رشد: غزالی کی تالیفات پر ابن رشد کی ایک عمومی نظر اور ان کی تنقید	فلسفے کی جانب سے ابن رشد کی مداخلت
فتنات مناہج الاول	حشر اجساد کے متعلق ابن رشد کے خیالات
شرعیات اور فلسفہ	ابن رشد اور حریت فکر
فصل المقال والکشف عن مناہج الاول	یہودی اور ابن رشد
تہافت الفلاسفہ و تہافت التہافت	فلاسفہ ابن رشد کا اثر یورپ پر
کتاب کا نام اور اس کی غایت	

دوستی کے بارے میں اخوان الصفا کی رائے  
اخوان الصفا کے مراتب نفیہ  
اخوان الصفا کے فلسفے کی تحقیق  
اخوان الصفا کا فلسفہ اخلاق

۱۰۔ ابن شہیم  
۲۴۲ حالات زندگی

علوم جن میں ابن شہیم کو عبور حاصل تھا  
دریائے نیل سے مصر کو سیراب کرنے کے متعلق  
ابن شہیم کی تجویز  
حاکم بامر اللہ کا ابن شہیم کو بصرے سے طلب کرنا  
جنوں کا بہانہ اور مصر کی جانب رخ کرنا  
شہر آسوان کی طرف روانگی اور "خوال" کا معائنہ  
منصور بے میں ناکامی  
دوبارہ جنوں کا بہانہ  
حاکم بامر اللہ کی وفات کے بعد تعینیت و تالیف  
میں مشغول ہونا  
ابن شہیم کی تالیفات  
ابن شہیم کے متعلق مزید توضیح

۱۱۔ محی الدین ابن عربی

تصوف پر ایک عام بحث  
صوفیا کا طریقہ اور ان کے مراتب و درجات  
صوفیا کی تعریف اور ان کی درجہ تسمیہ  
صوفیا کے بعض اصطلاحات جن پر سبھوں کا  
اتفاق ہے  
مشہور قدمائے صوفیا کے حالات  
بعض اکابر صوفیہ جنہوں نے کتابیں تالیف کی ہیں

۸۔ ابن خلدون ۲۲۴

حالات زندگی

ہجرت

سلطان ابو عثمان المرینی کے دربار میں رسائی  
سفر اندلس

وطن کو واپس ہونا

"تلمسان" میں "تاریخ" کی تصنیف کا آغاز

سفر مصر اور وفات

ابن خلدون کی تالیفات

مقدمہ ابن خلدون پر ایک نظر

"تاریخ" ابن خلدون پر ایک نظر

ابن خلدون کے شخصی حالات

ابن خلدون کا فلسفہ اجتماع

ابن خلدون اور میکاؤلی کے درمیان نمایاں مشابہتیں

ان دونوں کے درمیان نمایاں اختلاف

ابن خلدون کے فلسفے کی توضیح اور فلسفے کے متعلق

ابن خلدون کی رائے

۹۔ اخوان الصفا ۲۵۰

جمعیت اخوان الصفا کے مشہور افراد

فلسفیانہ مسائل

قسم اول : مسائل ریاضی تعلیمی

قسم دوم : مسائل جسمانی طبی

قسم سوم : مسائل نفسانی عقلی

قسم چہارم : مسائل ناموس الہی

دس اخوان الصفا کے خصوصیات اور ان کا باہمی تعاون

اخوان الصفا کے علوم کے ماخذ

قصوف کا منشا اور اس کے اقسام  
احادیث قدسیہ

سلسلہ طریقی

حکیم النبی محمد بن ابی الدین ابن عربی کے حالات

ابن عربی کے شیوخ طریقت

شیخ کی مشہور تالیفات

فتوحات مکیہ کا مضمون

مہدی منتظر کے بارے میں شیخ اکبر کی رائے

محمد بن ابی الدین کا اعتراف ان کے اور ان کے نفس کے

در بیان مناجات

۱۲ - ابن مسکویہ

۳۰۲

حالات زندگی

ابن العزیز کی مصاحبت

کیمیاء کا شوق

ابن مسکویہ کے متعلق ابو حیان کی رائے

ابن مسکویہ کے متعلق ابو منصور غلبی کی رائے

ابن مسکویہ کی وصیت

تالیفات

مضمون کتاب ترتیب السعادات

فلسفہ ابن مسکویہ

نفسیات و اخلاقیات

مسکویہ اور مثل اعلیٰ

حکمت اور فلسفہ میں فرق

ابن مسکویہ کے فلسفہ کی رو سے

پادشاہوں کی حیثیت

نفس کے متعلق بحث

ابن مسکویہ کا فلسفہ

صانع، نفس اور نبوت کا ثبوت

کتاب تجارب الامم



## مقدمہ

محترم علما! اس حقیر کو مستوب نہ فرمائیے جس نے آپ حضرات سے ماضی بعید کے گوشے سے منظر عام پر رونق افروز ہونے کی التجا کی، اور آپ کو عالم سکون سے شورش و اضطراب کی دنیا میں جلوہ فرما ہونے کی دعوت دی۔ موجودہ زمانے کے اکثر لوگوں کو آپ جیسی ہستیوں کے تعارف کا شرف حاصل نہیں، آپ کے سلسلہ و ارتقا سے ان کے کان مطلقاً آشنا نہیں۔ ممکن ہے کہ وہ آپ کے وجود ہی کے متعلق اختلاف کریں، اور آپ کے قیمتہ انکار کا انہیں صحیح اندازہ نہ ہو سکے، اور آپ کے ان خیالات کو ٹھکرا دیں جن کے سوچنے اور مندرجہ ذیل ترتیب میں آپ نے اپنی عمر کی بہت سی راتیں گزار دیں۔ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض آپ جیسے قدیم مفکرین پر جنہوں نے لائٹ اینٹیش، شوپنہور، اسپنسر، اسٹوارٹ مل، آگسٹ کونٹ اور دینان سے بہت پہلے کائنات کے متعلق غور و فکر کیا۔ اس کی توضیح و تفسیر کی، اور اس کے مظاہر کی تفسیل کی، ایک تعجب کی نظر ڈالتے ہوئے گزر جائیں لیکن شاید ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آتی کہ اگر آپ جیسے اکابر فلسفہ کا درجہ کا سلسلہ کندی سے شروع ہوتا ہے اور وہی رشد پر ختم ہوتا ہے، وجود نہ ہوتا تو یورپ کا کوئی جدید فلسفی عالم وجود میں نہ آسکتا۔ پس اسے گروہ حکماء آپ ہی وہ محترم افراد ہیں جنہوں نے اس مقدس شعلوں علم کی حفاظت کی جس کو سقراط، افلاطون اور ارسطو نے ماضی بعید کی تاریکی میں روشن کیا تھا، اور اس کے فوریں بہت کچھ اضافہ کر کے یورپ کے فلاسفہ مجرب کے تفسیرین کیا حقیقت میں آپ حضرات اس شعلوں النیر کے لحاظ سے کرنا مافطین کا درجہ رکھتے ہیں۔

تاہم آپ کی تدریق و قیمت یورپ کے علما و مصنفین اور مدعیین کی نظر سے پرشیدہ نہیں۔ اس مبارک سرزمین کے سینکڑوں مؤلفین نے آپ کے حالات کو مدون کیا ہے اور آپ کے ان افکار کی نشر و اشاعت کی ہے جو حقیقت میں فکر انسانی کے سلسلے کی نہایت قیمتی کڑی ہے انہوں نے آپ کے منظومات کی تحقیق و ترقیق کی جانب کمال اشتیاق کے ساتھ توجہ کی اور ان کی تدریق و قیمت کے اضافے میں انتہائی کوشش کی، آپ کی بقائے شہرت کے لیے اپنی دولت و زندگی اور علم سے دریغ نہیں کیا۔ ان کی تحقیق اور بحث سودمند ثابت ہوئی۔ اور ان کی اس تہارت میں انہیں بہت کچھ نفع ہوا۔ لیکن جس گروہ کو آپ کے عقلی وجود کے متعلق انکار یا شک ہے اور جنہوں نے آپ کی قدر نہیں کی۔ وہ آپ ہی کی اولاد اور اخلاف ہیں جو آپ کی حکمت کے وارث ہیں مگر حقیقت میں آپ کے حالات کے تحفظ اور آپ کے کارناموں کے احترام کے لحاظ سے شاید ہی ان سے زیادہ کوئی نااہل ہو۔ یہی وہ لوگ ہیں جو عربی زبان میں لکھتے پڑھتے ہیں۔ جس میں آپ نے بہت سی مخلوق الذکر کتابیں لکھیں، مصر، دمشق، المغرب اور اندلس میں چھوڑی ہیں باوجود اس کے آپ کے بھی جانثین (جو اس پیش ہما تر کے کسی طرح تخی نہیں سوال کرتے ہیں)۔

- (۱) کیا واقعی ہمارے اجداد نے عقل و فکر کی ترقی میں کچھ حصہ لیا ہے ؟  
 (۲) کیا علوم جدیدہ کے میدان میں ان کی کوئی قدر و قیمت ہے ؟ ان کی کتابیں ہیں کہاں ؟  
 (۳) ان فلاسفہ کے مقابل میں جن کے حالات زندگی اور مختلف اقوال کا ہم کتب و رسائل میں مطالعہ کرتے ہیں۔ ان کی کیا حیثیت ہے ؟

ان ہی میں سوالات کا جواب دینا اس کتاب کی فرض و غایت ہے تاکہ ان فلاسفہ متقدمین کی فضیلت اور فلاسفہ عالم کی صف میں ان کی حیثیت واضح ہو جائے۔ نیز تنگیوں کے سامنے اس حقیقت کا بھی انکشاف ہو جائے کہ جس مذہب عقلی کی بنیاد چودہ سو برس قبل رکھی گئی تھی۔ وہ محض مادی و مادیات پر مبنی تھی۔ وہ مقصود جنگ و جدل تھا۔ نہ عقل اس کے وہ ایک ایسی مذہب ہے جس کی اساس عقل، علم اور فکر معین پر ہے۔ وہ مذہب جس نے قلب و ضمیر میں جنم لیا۔ اور جس کی شانیں مشرق میں افکار چین اور مغرب میں یورپ اور افریقہ کے اطراف و اکناف تک پہنچ گئیں۔ بلکہ ماضیت کی تہذیب نہ تھی بلکہ علم کا فہم اور کتاب کی۔ چنانچہ ان فلاسفہ کو ان کے اپنے مذہب نے مطالعہ، بحث اور تلاش حقیقت سے نہیں رکھا۔ انہیں فکر بشری کی تمام شاہراہوں پر چلنے کی ترغیب دی، گویا حقیقت ان کی ایک گم شدہ شے تھی جس کی تلاش میں ان کے لیے لازمی تھا کہ وہ اپنی ساری زندگی دولت اور قوت فکری کو صرف کر دیں، اور جہاں بھی وہ ملے اس کو پھر اپنے قبضے میں کر لیں۔ چنانچہ اولو العزم صاحبان تاج و تخت نے اپنی تمام جدوجہد مال و دولت، املاہ و عزت، مشرق کے بلاد عرب اور مغرب کے اسلامی شہروں میں نکلنے کی ترغیب و اشاعت کے لیے نذر کر دی، اور جس چیز نے انہیں اس علمی جدوجہد پر آمادہ کیا وہ ان کا وہی عقیدہ تھا جس کا علمبردار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پاک سے ہوا۔ سب سے پہلے انہوں نے حکمت کے موقیہ کبیر سے وہ خلفاء و ملوک اور مجاہدین ہیں، جو آپ کے اقربا، صحابہ اور تابعین میں سے تھے۔

یہ امر زیادہ تر ان لوگوں کے لیے قابلِ غور ہے جنہوں نے اس آخری دور میں جنم لیا ہے اور جو مشرق کے مسلمانوں کی عقلی زندگی کی تعمیر، اور ان کے ممتاز افراد کی بے قدی کہتے ہیں، ان کے علوم، اخلاق اور حکمت پر طعن و تشنیع کرتے اور ان آثار کو جو خود ان کے لیے شعلِ حیات ہیں۔ فنا کرنے کے درپے ہیں۔ اس قسم کے لوگ محض بے جا تعصب اور مادی منفعت کے تحت اپنے سلف صالح کے عقلی آثار کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں اور نہ کسی ادیب یا عالم کے لیے کسی طرح ممکن ہے کہ تہذیب انسانی میں ان کے اسلاف کی جو قدر و قیمت یا اہمیت ہے اس کے ذائل کہنے پر آمال ہو، کیا یورپ کے وہ علماء جن کی تعلیم کے یہ لوگ دعویٰ دار ہیں، علم اور عقل کے میدان میں اپنے اسلاف کی اسی طرح بے قدی کہتے ہیں محض اس وجہ سے کہ انہیں اس عالم مادی سے کنارہ کشی اختیار کیے ہوئے ایک طویل عرصہ گزر چکا ہے ؟

برطانیہ اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ کے شہرہ آفاق اہل قلم اپنے قلم کے حالات کو زندہ رکھنے میں ہمیشہ کوشاں نظر آتے ہیں، ان کی کتابوں کی اشاعت و ترمیم میں ان کی تشریح و توضیح اور حیات عقلی کے اس دورِ جدید میں انہیں اعلیٰ فضیلت کے سختی قرار دینے میں انتہائی مرگرمی کا اظہار کرتے ہیں، یورپ کا کوئی ایسا فلسفی نہیں ملتا

جس نے حکماء و متقدمین میں سے کسی ایک کو اپنا مثل اعلیٰ و پیشوا نہ قرار دیا ہو، اسی کے نقش قدم پر گامزن نہ ہوتا ہو اور اسی کے فورے فیضیاب نہ ہوتا ہو۔ چنانچہ یہ لوگ ہمیشہ اپنے اسلاف کے ایام و ولادت بہت دھوم دھام سے مناتے ہیں، اور ان کے ایام کبریٰ کو ان کی تالیفات کی اشاعت اور نسل النسا پر ان کی فیضیت کے اظہار کے ذریعے فخر و بزرگوار رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اہل اسلام ہی میں ایک گروہ ایسا نظر آتا ہے جو مجدد ہونے کا دعویٰ ارہے جو تمام قدیم شے سے محض اس کی قدامت کی وجہ سے بیزار ہے اور ہر جدید شے کا محض اس کی جنت کی بنا پر پرستار ہے، اگر اس گروہ کو کچھ بھی عقل ہوتی تو اس پر یہ منکشف ہو جانا کہ جس شے کے لیے کوئی قدیم نہ ہو اس کے لیے جدید بھی نہیں ہو سکتا۔ تمام شرافت اور فیضیت اسل ہی کی جانب رجوع کرتی ہے، فطیمہ اشران کھادت کے لیے مضبوط اساس کی ضرورت ہے پس ظاہر ہے کہ جب تک کہ آثار سلف سے اس گروہ کا اتصال نہ ہو، اس کا قیام و بقا ہی ممکن نہیں۔ اور جس قوم کا ماضی نہ ہو۔ اس کا حال ہو سکتا ہے نہ مستقبل۔

اس منقر کتاب کے عنوان کے تعین کے وقت ہم اسلام کو محض ایک دین یا مذہب قرار نہیں دیتے، بلکہ اس کو ایک کامل مذہبیت کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جو حیات عقلی کے بعد اصول اور اخلاقی ثقافت پر مشتمل ہے اسی قیاس کی بنا پر اسرائیلی اور مسیحی فلسفیوں اور دوسرے آزاد خیالی مفکرین کو جنہوں نے اسلامی تمدن کے سایر عظمت میں پردہ ش پائی۔ مشترک عقلی ترقی کے مد نظر حکماء اسلام کا لقب دیا جاسکتا ہے اسی کیلئے دانش پر مشرق و مغرب میں عباسی، اموی اور خاندانی خلفاء گامزن رہے۔ انہوں نے غیر مسلم مصنفین، مفکرین اور ادیبوں کو اپنے اقرب کا شرف بخشا، اور انہیں حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا۔ ان اگر خلفاء نے تمام مذاہب کے فلسفیوں کے لیے اپنا دامن وسیع کر دیا۔ حالانکہ زمانہ بعد میں ممالک غیر کے شہنشاہوں اور امراء نے حریت فکری کے علمبرداروں کو سولی پر چڑھایا اور آتش کیا، اور ہر قسم کی اذیت ان کے لیے روا رکھی۔

اس کتاب میں تصوف پر ایک تفصیلی بحث (شرح محی الدین ابن عربی کے حالات کی مناسبت کے لحاظ سے) قارئین کے تلامذے میں پیش کی جائے گی جن کو بعض مولفین فلاسفہ کی صفت میں بگڑ دینے کے متعلق تردد کرتے ہیں حالانکہ انہیں غرائی کو فلاسفہ میں شمار کرنے میں غدر نہیں ہوتا۔ محض اس وجہ سے کہ غرائی نے فلسفے پر ایک کتاب لکھی ہے۔ قطع نظر اس قصہ کے جو ان کے پیش نظر تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ غرائی سے زیادہ اہل غی فی فلسفہ کلام کے مستحق ہیں۔ تصوف بھی ایک قسم کا فلسفہ ہے وہ حیات انسانی کے لیے ایک خاص راستہ پیش کرتا ہے۔ مونیہ حقیقت سے بحث کرتے ہیں اور زندگی کی دشوار گتھیوں کو کھولنے اور کائنات کے عمیق اسرار کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں فلسفہ بھی اعلیٰ سمجھ کے نائے ہے ان ہی غایات تک اپنے کو محدود رکھتا ہے۔ ابن عربی کو اپنے مباحث میں کامل انہماک تھا۔ جن کی انہوں نے تحقیق و تہقیق کی، ان پر غور و خوض کیا، اور اپنی تمام زندگی کو محض اسی ایک غایت کے لیے وقف کر دیا۔ یہاں تک کہ ان کی دلسانی ترقی کے اعلیٰ منازل تک پہنچی۔ امام غزالی کی بہترین کتاب جس کی وجہ سے انہوں نے عالمگیر شہرت حاصل کی، یعنی کتاب احیاء العلوم، اکثر خصوصیتیں کے طبقے میں شیخ اکبر

منوعات کیلئے کم درجے پر بھیجی جاتی ہے۔ شیخ محمد بن عربی کی ایک خاص شخصیت ہے جو ادروں سے بالکل ممتاز ہے اور جس کو جبریتہ تاریخ تصوف اسلامی کی سیادت حاصل ہے، کیونکہ آپ کی ذات ستودہ صفات کو حرب و ترک کے سنی ہوں یا غار سے کامیاب، امیر، امی الملت اور شیخ الاکبر سمجھتے ہیں، ذکر محض ایک ممتاز عرب اور یہود ایک ہی نسل یعنی سامی نسل کی درخشاں ہیں۔ یہ دونوں فرقے اپنی اصل مذہبیت اور تاریخ کے اعتبار سے بالکل متحد ہیں۔ لیکن تھا کہ عربی اور عبرانی زبانوں میں بھی اتحاد ہو جاتا۔ اگر عربی زبان اپنے قریشی بچے اور قوت حیات کے اعتبار سے ممتاز نہ ہوتی تو ان دونوں کے مہاچکر بھی کیسا ہو جاتے۔

تاہم وقت موسوی اور شریعت محمدی میں فلسفیانہ قابلیت کے لحاظ سے بہت نمایاں فرق پایا جاتا ہے ہر زمانے میں متعدد اعلیٰ و ادا اسرائیلی گذرے ہیں جو مختلف اقوام کے پیش رو شمار کیے جاتے ہیں وہ ان اقوام کی جانب وحدیت ذکر مذہب کے اعتبار سے منسوب کیے جاتے ہیں اور جبریتہ بھی بہت سے ذہین افراد پیدا کیے جن میں سے بعض تو بہت قید حیات ہیں اور بعض رحلت کر گئے جیسے کارل مارکس، آئین شلیں، برگساں، اس کے علاوہ بیسیوں ایسے حکماء ہیں جنہوں نے عالم فکر انسانی میں اپنی یادگاریں چھوڑی ہیں۔

حکماء بنی اسرائیل اپنے مذہب کے ظهور کے ابتدائی دور میں محض تہذیب و عہد میں معروف رہتے تھے اور حکمت ربانی، اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی تخلیق اور ساری کائنات کی وحدت کی تعلیم دیا کرتے تھے ان کی بحث محض خدا کی ذات تک محدود رہتی تھی صفات الہیہ کے مباحث سے، جنہیں فلاسفۃ اسلام مظاہر ذات قرار دیتے ہیں ان کو مطلقاً سرکار نہ تھا۔ ذہن میں سے کسی نے نفس بشری اور اس کی حقیقت کی جانب توجہ کی۔ ان کا فلسفہ بغیر کسی عملی بحث، یا فلسفیانہ طریقے کے محض خدا تعالیٰ کے اعتقاد پر مشتمل تھا۔ حالانکہ ربانی اور انبیائی علوم کے مصادر یونانیوں اور ہنود کی کتابوں میں بکثرت موجود تھے اور یہ ان کی دسترس میں تھے۔

فلاسفہ یہود نہ علم منطق سے واقف تھے اور نہ براہین و ادوار کے مسلک کے پیرو تھے۔ اگر وہ منطق سے کچھ آشنا بھی تھے تو اس کے اصول کو پیش نظر نہیں رکھتے تھے، بلکہ اپنے خیالات کی تائید کے لیے محض وحی پر انکشاف کرتے تھے۔ خیر و شر کے متعلق فلاسفہ یہود کا نظریہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ خیر محض ہے اور اس سے خیر ہی کا صدور ہوتا ہے۔ انہوں نے اس مسئلہ کو کتاب مقدس کی تصریح کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی بشرکہ وہ انسان کے افعال تبیین کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہ عقل پر مادے کے غلبہ پانے یا مادے کو عقل پر ترجیح دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ انہوں نے شر کو انسان کی جانب اس دور سے منسوب کیا کہ کبھی ان کے اس بیان سے انسان کا مادے سے خروج لازم نہ آئے۔ شر کو انسان کی طرف منسوب کرنے سے انہیں لازمی طور پر اس بات کا قائل ہونا پڑا کہ انسان اپنے ارادے اور تصرفات میں مختار محض ہے۔ انسان کا یہ فرض ہے کہ اپنے اعمال کو خیر اعلیٰ کے مطابق منضبط کرے تاکہ مبداء مادی اس کو مغلوب کر سکے اس کو ابیتر شد نہ بنائے۔

حریت ارادی کے اس مبداء کو زمانہ حال میں (LIBRO ARBITRIO) یا نظریہ مبداء اختیار فی الحیات سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن فلسفہ جدید میں اس نظریہ کا نمودر مبدیون مک عقاید و افکار کی کش کش جاری رہنے

کے بعد ہوا ہے۔ یہود نے اس مسئلہ کی چھان بین نہیں کی، بلکہ ان کا استناد کتاب مقدس کے نصوص پر تھا جس میں ہر گنا خدا کی زبان سے انسان کو ان الفاظ میں مخاطب کیا گیا ہے:-

”اے انسان! خبردار! میں نے حیات و خیر موت و شر کے اصولی تمہارے پر واضح کر دیے ہیں۔“

یہود کے اس طبعی میلان کا اصلی سبب ان کی سامی فطرت ہے۔ جس پر فاضل ریٹان نے اپنی بیش بہا کتاب ”تاریخ اللغات السامیہ“ میں مختلف مواقع پر روشنی ڈالی ہے۔

حکماء یہود کی ایک ظاہری خصوصیت یہ ہے (جس کی وجہ سے ان پر حقیقی معنی میں فلاسفہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا) کہ جب کبھی وہ خالص فلسفیانہ مسائل پر بحث کرتے ہیں تو ان کو مذہب کے دائرے میں لے آتے ہیں اور ان مسائل کے موافق یا مخالف کوئی حکم دگانے کو عقل بشری سے بالآخر دیتے ہیں۔

اس کی بہترین مثال حمد قدیم کے اسفار سے سفر ایوب میں مل سکتی ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ جب حکماء نے ”عنایت الہیہ“ اور ”قضا و قدر“ کے مسائل پر بحث شروع کی تو اس وقت خدائے تعالیٰ نے ایک آدمی سے حضرت ایوب پر گناہ کر فرمایا کہ انسان کی قوت ادا کا اسرار طبیعہ کے وقوف حقیقت کے چہرے سے نقاب کشائی اور قضا و قدر کے روز کی دریافت سے بالکل قاصر ہے۔ اس کو چاہیے کہ اپنے غم کو اظہار کرتے ہوئے ارادۃ الہی کے سامنے سرخ تسلیم کر دے! اور یہی امر اس کو فلسفے سے مذہب کی جانب لے جاتا ہے۔

تاہم جب یہود کا اہل زبائل، اہل انیوں اور کلدانیوں سے میل میلاپ ہونے لگا تو امرائے حکمت بھی بن آئیے نسل سوداؤں کے افکار و عقاید سے متاثر ہونے لگی۔

اہل فارس و صداہیت کے قائل تھے اور بت پرستی سے انہیں نفرت تھی، جیسا کہ ان کی کتاب ”زداوت“ سے ظاہر ہوتا ہے، ایرانی آریہ نسل سے تھے لیکن اس کے باوجود ان کی ”ایشیائیت“ نے ان کی آریائی فطرت پر غلبہ حاصل کر لیا۔ اس وجہ سے وہ فلسفے میں اس مرتبے تک نہیں پہنچ سکے کہ ان سے حکمت بنی اسرائیل مستفید ہو سکتے تھے۔ یہ سبب ہے کہ یہود کی کتابیں ان کے اہل فارس سے امتزاج و اختلاط کے بعد بھی نظری اور مادہ اور اطبعی مسائل سے خالی رہیں۔

یہود کا یہ فلسفیانہ مجہود اور ان کا اپنے آپ کو مذہبی دائرے ہی میں محدود رکھنا مدت دراز تک جاری رہا یہاں تک کہ یونانیوں نے اہل سوریہ پر فتح حاصل کر لی اور اس فتح کے بعد یہودیوں میں یونانی فلسفے اور افلاطون کی اشاعت ہونے لگی۔ اب یہود نے غیرت محسوس کی، اور ان کے مختلف شریعوں میں ایسے مسائل پر بحث چھڑ گئی تھی پر انہوں نے اس سے قبل کبھی توجہ نہ تھی البتہ انہوں نے بحث میں کامل آزادی کا اظہار نہیں کیا بلکہ وہ کتاب مقدس کی شرح کرتے ہوئے بعض ان فوافلاطونی اصول کی توفیق کرنے لگے جو اس زمانے میں اسکندریہ میں ملتی تھے ان کی توجہ محض فیشا غورس اور افلاطون کے افکار تک محدود تھی۔

بعض حکماء یہود کے یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ اگر فلاسفہ یونانی فیشا غورس، افلاطون اور ارسطو فلسفے کے خیالات کی نگین ہیں بنی اسرائیل کو بہت کچھ دخل ہے کیونکہ ان کے خیال کے مطابق یہ فلاسفہ اپنے سفر کے دوران

میں بلا دینی اسرائیل سے گزروے ہیں اور ان کے حکماء سے علم و حکمت کا استفادہ کیا ہے یہودیوں میں ایک ایسا گروہ بھی گزرا ہے جو صوفیائے اسلام سے مشابہ ہے۔ یہ لوگ فریضہ عین کی صورت میں نمودار ہوتے۔ یہ اصول مذہب اور اخلاقی کی تعلیم دیا کرتے تھے اور اصول اخلاقی مثلاً زہد، اعتقت، تقشف اور تقویٰ کے پابند تھے ان میں ایک دوسرا گروہ بھی پیدا ہوا۔ جو صدوقیہ کہلاتا تھا لیکن وہ بہت تھوڑے عرصے میں منتشر ہو گیا۔ یہ لوگ خلوص نفس کے شگہ تھے، اور عنایت الہیہ کو اعمال بشری ہی میں داخل کرتے تھے اور اس نظریے کے انکار کی وجہ سے افسار دیتے تھے کہ یہ اقتدار انسان کے منافی ہے۔

فرقہ صدوقیہ میں سے ایک گروہ اسمیائے نامی نے جنم لیا۔ اس نے اپنے غصے کی بنیاد اشتراکیت پر رکھی اور اسی کے اصول پر کاربند ہے۔ جیسے تمام افراد انسانی کے ساتھ محبت کا اظہار۔ لذات انسانی سے تنفر و انحراف نفسانی پر غلبہ حاصل کرنا۔ تنول کی تحقیر وغیرہ۔ سرزمین فلسطین میں نظریہ وطنیت قومی کے زبر اثر یہ صوبیت کے نمودار ہونے سے قبل تک تمام اسرائیلی مستعمرات میں اسی فرقے کے اصول رائج تھے اس کے بعد اس کے آثار بالکلیہ فنا ہو گئے اور صرف کتابوں میں ان کے حالات باقی رہ گئے۔

دویوں کے حمد اور یورپ کے مذہبی دود کے قرون اول میں یہودی انواع و اقسام کے مظالم کا شکار بنے رہے۔ اس کی وجہ سے ان کے قومی مفصل ہو گئے اور فکارت و مامد پر لگ گئی۔ اس کے بعد وہ اپنے بقا و تحفظ کے لیے ہر جگہ مذہبی مناقشوں میں مصروف ہو گئے جس سے ان کی مالی حالت پست ہوتی گئی، ان میں انتشار پیدا ہو گیا۔ اور ان کی مالی قوت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اسی وجہ سے ان کی کتابیں مشنر اور تلمود غصے اور کلام کے ماوراء الطبعی مباحث سے مترا نظر آتی ہیں۔

اس طرح عقلی حیثیت سے یہود میں انحطاط رونما ہو چکا تھا۔ بالآخر ظہور اسلام سے قبل وہ بلا و عرب میں منتقل ہو گئے۔ زمانہ جاہلیت میں جزیرہ عرب میں ان کا قیام پذیر ہونا، ان کے لیے خوش گوار ثابت ہوا۔ ان میں اور قبائل عرب میں الفت و اتحاد برپا ہوتا گیا۔ کیونکہ یہود اور عرب دونوں سامی نسل ہی کی شاخیں ہیں نیز عبرانی زبانیں بھی ایک ہی اصل سے تعلق رکھتی ہیں۔

جب اسلام کا ظہور ہوا تو اس نے یہود پر کسی طرح کی بندشیں عاید نہیں کیں۔ چنانچہ وہ فارغ البالی کے ساتھ زندگی بسر کرتے رہے۔ ان میں سے ایک گروہ نے علم و ادب کی تحصیل کے لیے خود کو وقف کر دیا۔ صدر اسلام میں ان کی خوش بختی کا ستارہ اوج کمال تک پہنچ گیا۔ چنانچہ ان کے بعض مشاہیر نے خلفاء کے دربار میں خاص رسوم حاصل کر لیا اور ان کی عنایات کے مورد قرار پائے۔ مثال کے طور پر سعید بن یعقوب القیومی، امویوں کے جی جی وغیرہ کو لو۔

سعید بن یعقوب القیومی جو یہود میں سعید بن یوسف مصری کے نام سے مشہور ہے اور سر سور کاربش تھا جو بغداد کے قریب و نواح میں واقع تھا۔ یہودیوں میں یہ پہلا شخص ہے جس نے عربی زبان میں عقائد و عقائے کے موضوع پر کتاب لکھی۔ اس کتاب میں جو قوم یہود کے لیے ایک جدید فتح شمار کی جاتی ہے (دسیا کہ فرقہ ربانیہ

اور اصحاب نمود کے۔ یہ دشتہ بھی جاتی ہے اعتقاد کے ساتھ احکام عقل کی رعایت اور مسائل دینی کی تحقیق و تفتیش پر بہت زور دیا گیا ہے۔ کیونکہ عقل صبیح ہی وہ قوت ہے جس کی وساطت سے انسان کو ان حقائق تک پہنچائی جاتی ہے جو دینی کے ذریعے انبیاء علیہم السلام پر منکشف ہوتے ہیں۔ دینی کی دوسرے انسان میں ایک ایسا میلان پیدا ہوتا ہے جس سے اس کو آثاراً وفاقاً حقائق عالیہ کا ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر وہ محض عقل کی روشنی میں بحث کرتا تو اس کو ادراک حقائق کے لیے انتہائی ششقت اور طویل زمانہ درکار ہوتا۔

بلاشبہ ہم حیدر بن یعقوب کو حکمائے عالم کے دوسرے میں شمار کرتے ہیں لیکن وہ بلاد اندلس میں فلسفے کی ترقی کے زمانے تک جس سے خود مہمپالوی یہود بہت کچھ مستفید ہوئے) زندہ نہیں رہا۔ اس دور میں یونانیوں نے در سہ سورا کو توڑ کر اس کو قریطہ میں (جو ابن رشد کا وطن تھا، جدید اصول پر قائم کیا۔ یہاں انھوں نے جدید علماء مختلف علوم فلسفہ افنون اور ادب کی تحقیق کی نہیں: شرق کے یہودیوں نے نظر انداز کر دیا تھا۔ اس دور سے قریطہ میں بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ علما و دورد را ز مقامات سے آ کر اس میں داخل ہوتے تھے اس نے بعض ایسے شاہیر اساتذہ پیدا کیے جنہوں نے یونانی مشائین پر کتابیں لکھیں جن کی بعض کتابیں یورپ کے کتب خانوں میں اب بھی موجود ہیں خلیفہ عبدالرحمن ثالث نے اس تعلیمی ادارے کو ترقی دینے میں نمایاں حصہ لیا۔ اس دور کے شاہیر میں سے (جو اس کا اس کتاب میں متعدد مرتبہ تذکرہ کیا گیا ہے) ایک اسرائیلی عالم منک و حکیم موسیٰ بن یونان ہے جو عسفن یورپ کے مل میونید کے نام سے مشہور ہے) وہ گیارہویں صدی عیسوی میں گزرا ہے اس کی تہذیبیت میں حکمائے عرب نے خاص حصہ لیا۔ بلکہ انہیں کے اصول کے مطابق اس میں فلسفہ اور سطورا شریعت موسوی میں عقل اور منطق کے احکام کو ملحوظ رکھتے ہوئے تطبیق دینے کا میلان پایا جاتا ہے۔ عربوں کی سلطنت کے زوال کے بعد مہمپالوی مسیحیوں نے دوسرے یہودیوں کی طرح اس اسرائیلی حکیم کو بھی سخت آڑتیں دیں۔ چنانچہ اس نے سلطان صلاح الدین ایوبی کے زمانے میں معرکہ شرح کیا جس نے اس کو اپنے قریطہ کا شرف بخشا۔ اور اپنا طبیب خاص بنایا کوئی تعجب کی بات نہیں اگر یہ حکیم موسیٰ ثانی یا افلاطون یہود مشہور ہو گیا ہو۔

اکثر علماء نے تشریفات نے اسلام کو ایک ایسی زندہ ترقی پذیر مذہب قرار دیا ہے جس کی ابتدا اسلام کے ظہور کے ساتھ ہوئی۔ اس کی فتوحات کے ساتھ ساتھ اس میں وسعت پیدا ہوتی گئی اور اس کی قوت میں روز افزوں ہوتا ہوئے لگا۔ یہاں تک کہ اس نے مشرق و مغرب کی اکثر اقوام کو اپنے دامن میں سمیٹ لیا۔ وہ کتاب جو افعیہ العربیہ مسلم پر نازل ہوئی محض ایک مذہبی کتاب نہیں۔ بلکہ قرآنیات میں سولہ علوم کا منبع ہے۔ شلاً شرح لغت، تاریخ ادبیات، طبیعیات، فلکیات، فلسفہ وغیرہ۔ ان میں سے اکثر علوم کا راستہ ماخذ خود قرآن پاک ہے جن کو علماء نے اس کے نصوص سے مستنبط کیا ہے ان کے علاوہ دوسرے علوم قرآن کی خدمت کے لیے مدون کیے گئے۔ اس قسم کے علوم کو وسائل یا وسائل کہتے ہیں۔

یہ کتاب جس نے اپنے پیروں کو شدت کے ساتھ متاثر کیا نہ صرف شریعت بلکہ قانونی، سیاسی، اجتماعی اور مدنی نظامات پر بھی شتمل ہے اس کے سوا دوسری تمام آسمانی کتابوں میں معنی جات اخروی کی تعلیمات پائی جاتی ہیں۔

اس کتاب میں اکثر جگہ ایسی نصوص پائی جاتی ہیں جن میں مسلمانوں کو تفصیل علم کے ساتھ زمین اور آسمان کی تحقیق، کواکب و اجرام علویہ کے فطرت، دن اور رات کے اختلافات، ہواؤں کے تغیرات، سمندر کے عجائبات نیز انسان کی حیرت انگیز تخلیق اور عقل و ادراک کے اعتبار سے امتیاز، تمام کائنات پر اس کے حقوق اور محادہات، نباتات، حیوانات کے اس کی خدمت کے لیے مسخر ہونے پر وجہ سے اس کو مادی اور انسانی زندگی میں بہت کچھ منفعت حاصل ہوتی ہے) غور و فکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں تاریخی حوادث اور اہم سائنس و حالیہ کے واقعات موجود ہیں۔ ایسی جامع کتاب کی جن قوموں نے اتباع کی ان کی دماغی قوی میں وسعت پیدا ہونا لازمی تھا۔

اسلامی فلسفے نے ایک ایسے زمانے میں جنم لیا جو کہ وہ علم و غور و خوض سے محروم تھا اور جب کہ زمانہ تہذیب و جدید کے درمیان ایک کش مکش جاری تھی۔ یونانیوں اور عربوں میں ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ اہل یونان نے اپنی بت پرستی کے زمانے میں فلسفے کی تحصیل کی، لیکن مسیحیت کی اشاعت کے ساتھ ہی ان کے فلسفے کا زوال شروع ہوا اور حکما و مفقود ہونے لگے۔ اس کا سبب وہ اختلاف تھا جو اس جدید مذہب اور ان کے فلسفے میں پایا جاتا تھا۔ یہ غلط اس کے اہل عرب اپنی جاہلیت اور بت پرستی کے دور میں فلسفے سے کوسوں دور تھے۔ حالانکہ زمانہ قدیم سے یونانی ان کے معاصرہ چکے ہیں۔ قرآن پاک نے انہیں بت پرستی، جہالت اور جمود دھڑکی کئی ناکہ کیوں سے نکالا اور مطالعہ علوم اور بحث نظر کا شوق دلانے ہوئے ان کی نظر کے سامنے فلسفے کا راستہ کھول دیا۔

صدر اسلام کی پہلی اور دوسری صدی کا لٹھ حصہ فلسفیانہ ترقی کے اسباب مہیا کرنے میں گذرا۔ یہاں تک کہ عباسیوں کا پہلا دور شروع ہوا اور ایک صدی تک جاری رہا (۱۳۲ھ تا ۲۳۲ھ) اس عہد میں اسلامی سلطنت ترقی، معاشی اور سیاسی اعتبار سے انتہائی عروج کو پہنچ چکی تھی۔ اسی صدی میں اہم اسلامی علوم نے نشو و نما پائی۔ اس کے علاوہ دوسری زبانوں سے مختلف عربی علوم میں منتقل کیے گئے۔ اس زمانے میں بغداد کی وہی اہمیت تھی جو پیادس کی لوئیس چہارم کے عہد میں خلفاء کے دربار میں ہر وقت علماء، اطباء، شعرا اور ادیبوں کا جھگڑا رہتا تھا۔ اس وقت عالم اسلامی میں عباسیوں کو جو سیادت تھی اس کا اثر تقریباً تمام انقطاع عالم پر تھا۔ اس زمانے میں دینی ساتویں صدی مسیحی کے اواخر میں اور آٹھویں صدی عیسوی کے ابتدا میں) یورپ میں جہالت اور بربریت کا دور دورہ تھا حتیٰ کہ خود یورپ کے مورخین اس عہد کو اور اس سے قبل کے زمانے کو قرون مظلمہ (THE DARK AGES) سے تعبیر کرتے ہیں۔

اسلام کا یہ دور میدادی صرف مسلمانوں تک محدود تھا، بلکہ تمام شرقی پر اثر انداز تھا گو یا کہ اس نے کہہ ارضی کے اس جز کے تمام ارکان کو غلام کیا تھا۔ ان کے صدیوں کے جمود کو توڑنے ہوئے ان میں ایک تازہ روح پھونک دی تھی۔ اہل فارس، ترک، تاتار، ہندو یہاں تک کہ اہل چین اور جاپان بھی جاگ اُٹھے۔ اہل چین و جاپان نے اسی عہد عباسی میں یا اس کے کچھ دنوں بعد ادبی اصلاح کی جانب توجہ کی۔ حقیقت میں اسلامی حرکت ایک زلزلے کی حرکت کے مماثل تھی جس کے اثرات ایک عظیم مقام اور خاص دائرے تک ہوتے ہیں۔ چینی ادب کے مورخین نے نویں اور دسویں



صدی عیسوی میں جب کہ شاہ ابی اسحاق دہلیہ ہر سر حکومت تھا، اپنے اکابر شعراء کے کارناموں کا تذکرہ کیا ہے اسی دور میں جاپانیوں نے اپنی زبان کو تہذیب دی اور اپنی اجتماعی ادبیات میں تنظیم پیدا کی۔ انہوں نے مختلف علوم و فنون میں اعلیٰ ذکاوت کے افراد پیدا کیے جن میں شعراء بھی ہیں اور ادیب بھی۔ مصوریں بھی ہیں اور ڈرامہ نگار بھی۔

اسی طرح مشرقی اقصیٰ اور ادنیٰ میں بھی ترقی کی رفتار دوڑ گئی جس کا ظہور ابتداء ایک حصے میں ہوا اور پھر دوسرے حصے میں اسی کی صدائے بازگشت گونج اٹھی۔ نویں صدی میں مشرق اقصیٰ و ادنیٰ جن امور کے مصداق تھے انیسویں صدی میں یسینہ انہی امور کا اظہار ہوا۔

عصر عباسی کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس عہد میں خلفاء اور امرا بھی علم و ادب کی تحصیل میں مصروف نظر کرتے ہیں۔ منصور الرشید مامون اور ان کے اقربا اور وزراء کے علمی مصروفیات سے ادبی تاریخ اور ادب کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ ان کی زندگی کے یہ کارنامے رعایا کے لیے بھی علمی تشویش کا باعث ہوئے اس دور کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ فکر انسانی تعلیق کی قیود سے آزاد ہو گئی جس کی وجہ سے بدعتوں میں بہت کچھ اضافہ ہوا اور مختلف فرقے پیدا ہوتے گئے۔ تمام خلفاء میں مامون جی نے سب سے زیادہ مذہبی امور میں مسامحت برتی۔ چنانچہ اس نے خلق قرآن کے سلسلے میں معتزلہ کی امداد کی۔ اس کے عہد میں مدنی خیانت کی رو میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ ہر شخص اپنے عقیدے اور مذہب میں مختار رہا۔ ابی جعد کے چہ بھائی تھے جن میں سے دو شیعوں، دو مرجیہ اور دو خارجی تھے اور ایک ہی مکان میں رہتے تھے۔

ان خلفاء کے زمرے میں جنہوں نے اجنبی یا داخلی علوم کو یونانی، فارسی، سریانی اور ہندی زبانوں میں عربی میں ترجمہ کروایا۔ ایک تو منصور ہے جس نے فلکیات اور طب کی جانب زیادہ توجہ کی دوسرے مارون شیعہ ہے جس کے زمانے میں ریاضیات میں کتابہ و محیط کا ترجمہ کیا گیا اس کے بعد مامون ہے جس نے مختلف علوم بالخصوص فلسفے اور منطق کے ترجمے کا اہتمام کیا۔ اس دور میں جن کتابوں کا ترجمہ کیا گیا ان کی تعداد سینکڑوں تک پہنچ گئی ہے جن میں سے اکثر یونانی زبان سے منتقل کیے گئے ہیں۔ مثلاً

۸۔ افلاطون کے فلسفے اور اخلاقیات میں۔

۹۔ ارسطو کی منطق اور فلسفے میں

۱۰۔ بقراط کی طب میں۔

۱۱۔ جالینوس کی طب میں۔

۱۲۔ ان میں اکثر عقیدہ س، ارجحیدس، اور بطلمیوس کی ریاضیات اور فلکیات میں۔

۱۳۔ تاریخ اور اخلاق میں، ان کا فارسی زبان سے ترجمہ کیا گیا۔

۱۴۔ ریاضیات، طب، فلکیات اور اخلاق میں، سنسکرت زبان سے ترجمہ کیا گیا۔

۱۵۔ فلاح، زراعت، سحر اور طلسم میں، سریانی اور بھٹی سے ترجمہ کیا گیا۔

۲۰۔ مختلف علوم، آداب اور فنون میں، لاطینی اور عبرانی سے ترجمہ کیا گیا۔

جی لوگوں نے اجنبی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کا ترجمہ کیا ہے ان میں سے مشہور افراد حسب ذیل ہیں۔

(۱) آل بختیشیوع، یہ شخص جرجیوس بن بختیشیوع سریانی فسطوی کی اولاد سے تھا اور خلیفہ منصور کا طبیب تھا۔

(۲) آل جنین، یہ شخص جنین بن اسحاق العبادہ شیخ المتزجین کا فرزند حیرہ کے نصاریٰ سے تھا۔

(۳) عیش الاہم و شفتی حنین کا مشیر زادہ تھا۔

(۴) قسطابن توتابعلکی، اشام کے نصاریٰ سے تھا۔

(۵) آل ماسرجوہ یہودی سریانی۔

(۶) آل ثابت المرانی صابی۔

(۷) ابو بشر متقی بن یونس۔

(۸) یحییٰ بن عدی۔

(۹) اسطفان بن یاسیل۔

(۱۰) موسیٰ بن خالد۔

متذکرہ مصداق افراد نے یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کیا ہے۔ ان کے علاوہ جن لوگوں نے فارسی سے ترجمہ کیا ہے ان کے اسما حسب ذیل ہیں :-

(۱) ابن المقفع

(۲) آل فہنت، ان میں مشہور فہنت اور اس کا بیٹا فضل ہیں۔

(۳) موسیٰ اور یوسف بن خالد

(۴) علی بن نریاد التیمی

(۵) حسن بن سہل

(۶) بلاذری احمد بن یحییٰ

(۷) اسلمی بن یزید

ذیل کے مترجمین نے منسکرت سے ترجمہ کیا ہے۔

(۱) منکد الہندی

(۲) ابن دہن الہندی

اور ابن وحشیہ نے نبطی زبان سے متعدد کتابوں کا ترجمہ کیا ہے جن میں کتاب الفلاحۃ البلیطۃ سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

یہ امر واضح ہے کہ مسلمانوں نے اپنے محدثین میں تمام علوم مروجہ، فلسفہ، طب، فلکیات، ریاضیات اور اخلاقیات

کو عربی زبان میں منتقل کر دیا۔ ہر قوم کا بہترین سرمایہ اپنے قبضے میں کر لیا۔ لیکن یونانیوں سے انہوں نے صرف فلسفہ

حاصل کیا اور ان کی اخلاقیات اور فنون کو نظر انداز کر دیا۔ اس کے مختلف فنون ہیں جن کی ہم نے اپنی کتاب التملک اللامعہ

(صفحہ ۱۶۰) میں کافی تشریح کر دی ہے اور اس کے بعد عرب، ایران اور روم کے باہمی تعلقات پر روشنی کے ضمن میں بھی ان پر روشنی ڈالی ہے۔

ان تمام تعلقات کی مثال، جن کا عربی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ محض تخم کی سی تھی۔ جن کے درخت نہایت ہمارے اور ثابت ہوئے اور ان کے اثرات سے ان چودہ برسوں میں نہ صرف مسلمان بلکہ غیر اقوام بھی مستفید ہوتی رہی ہیں۔ عباسیوں کا پہلا دور نہ تخم و ریزہ کا زمانہ تھا اس کے بعد فصل کاٹنے اور جمع کرنے کا زمانہ شروع ہوا۔ ہمارا فرض ہے کہ جن قابل افراد نے اس دور کی علمی جدوجہد میں حصہ لیا ہے ان کی تفصیلات کا اعتراف کریں اور یہ طیب خاطر اس امر کا اندھا کر لیں کہ جن لوگوں نے عباسیوں کے ابتدائی دور میں علوم اور فلسفے کے ترجمے میں زیادہ اہمک کا ثبوت دیا ہے۔ ان میں سے اکثر غیر مسلم اہل کتاب علماء تھے۔ جب ترجمے کا کام مکمل ہو چکا تو مسلمانوں نے حقیقی کام کی جانب توجہ کی ان کا پیشرو یعقوب ابن اسحاق کندی ہے جن کے حالات سے ہم نے مختصر کتاب کی ابتدا کی ہے یہ فلسفی تیسری صدی ہجری میں گزرا ہے۔ یہ ایک عجیب اتفاقی ہے کہ عباسیوں کا دوسرا دور پہلے کی طرح سو سال تک قائم رہا۔ تیسری صدی کے ثلث اول میں شروع ہو کر چوتھی صدی کے ثلث اول پر ختم ہوا۔ اس کے بعد تیسری صدی عباسی دور کی ابتدا ہوئی (۳۳۰ھ)۔ اس میں ابن سینا، اخوان الصفا اور امام غزالی گزرے ہیں۔ چوتھی صدی عباسی دور میں یہ تمام علوم خلیل بلا و اندلس میں منتقل ہو گئے اور یہ رسائل اخوان الصفا، خوارزمی کے سو برس بعد کا زمانہ ہے اس کا سہرا، ابو الفتح عمرو بن عبدالرحمن الکسانی قرطبی کے سر ہے جس نے اندلس سے تحصیل علم کے لیے مشرق کا رخ کیا اور واپسی میں رسائل اخوان الصفا کا ایک نسخہ اپنے ہمراہ لے گیا اس کے بعد اہل اندلس کو فلسفے سے شغف ہو گیا اور وہ اس کے مطالعے میں مصروف ہو گئے ان میں سے بعض علماء کو اس کی وجہ سے معائب کا سامنا بھی کرنا پڑا جن کو ہم نے ابن رشد کے حالات میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے انہیں بلا و اندلس میں ابن باجر، ابن طفیل، ابن رشد، ابن خلدون، ان کے علاوہ اور بہت سے فلاسفہ، حکماء، اطباء، علمائے ریاضیات، انکیلیات، کیمیا نے جنم لیا جن کی شہرت سے تمام عالم گونج اٹھا۔

سربین اندلس میں سلطنت اسلام کے زوال کے ساتھ ہی فلسفے کا بھی خاتمہ ہو گیا اس کے بعد ممالک اسلامی میں اس کا کوئی سرپرست نہیں رہا یہاں تک کہ جمال الدین حسین افغانی جیسا فرد پیدا ہوا۔ جس نے گزشتہ صدی میں وفات پائی۔ اس موقع پر یہ امر خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ اسلام میں فلسفے کا طغیان اور اس کا نشو و نما دین اسلام کی قوت و شوکت اور اس کی وسعت کے تابع رہا ہے۔ جو جو مذہبی عقائد میں ضعیف ہوتا چلا عقلی مباحث میں بھی جو ان عقائد پر متفق رہیں مگر دوری پیدا ہوتی گئی۔ اس طرح ہر خلافت دوسرے مذاہب کے اسلام نے، فلسفے کی ترقی اور اشاعت میں بہت مدد دی۔ استناد بیان کے اپنی بعض تعلقات میں اس امر پر بہت کچھ تعجب کا اظہار کیا ہے کہ یورپ میں جب تک مذہب کو قوت حاصل تھی فلسفے کو اخطا ہوتا رہا اور اس وقت اس کے عروج حاصل ہوا جب کہ مذہبی عقائد ماند پڑ گئے۔

یورپ کے فلسفہ جدید کو سترھویں صدی میں فروغ حاصل ہوا۔ اس وقت جب کہ مسیحیت کی بنیادیں ٹھہری

پر مگنی تھیں اور وہ دو دن تک منظم ناپید ہو گئے تھے۔ جوہر آزاد مقرر کے لیے آفت جان تھے۔ اور جن کا غور اسپین میں ہو گا۔ احتساب کے ہاتھوں ہوا اور جن کا سامنا اٹلی میں گیلیلو اور اس کے ساتھیوں کو کرنا پڑا۔ اور جو سوایسیر البروتستانہ میں بھی شدت کے ساتھ ڈھلے گئے جہاں شہرہ آفاق کالون نے شیل سسٹیم کو ایک طویل عرصے تک قید و اذیت کے بعد زندہ جلا دینے کا حکم دیا۔ کالون کے نزدیک اس کا جرم معصیہ تھا کہ اس نے انسان کے جسم میں دودھ ان خون کا پتہ چلایا تھا۔ حالانکہ زمانہ بعد میں یاروی نے اسی نظریے کو پیش کیا۔

کالون نے خیال کیا کہ یہ نظریہ مذہب کے خلاف ہے اور اسی وجہ سے اس محقق کے لیے ان نام منظم کو جائز قرار دیا گیا۔ دورِ حاضر کے اذیت نے اپنے منتشر افکار کالون کے اس جرم سے بیزاری کا محض اس طرح انکار کیا کہ قرآنِ اناس میں ضیعت کے دو اذیتوں کے قریب اس عالم طبعی شیل سسٹیم کا ایک مرمی مجسم نصب کر دیا جس میں اس کو زنجیروں میں جکڑا ہوا پیش کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس لباس، نجیت و لاغر جسم اور چہرے سے رنج و یاس کے آثار نمایاں ہیں۔

فلسفہ زمانہ قدیم سے اس سطور کی نظم و تربیت میں مقید تھا یعنی منطقی اخلاق، انبیاء، ایک عرصے تک وہ اسی نوع پر قائم رہا تا آنکہ ٹیکارٹ عالم وجود میں آیا اس نے فلسفہ جدید کی بنیاد رکھی اور شک کے ذریعے یقین پہنچنے کے طریقے کو پیش کیا اسی اصول کو ہیوم کاٹ اور اپینوتز نے وسعت دی۔

ایسویں صدی میں جرمن فلسفی شوبنہور نے جسے میں نئے افکار کا اضافہ کیا جو اس کے استاد اور دوست گوٹے کی تعلیم کا نتیجہ تھے۔ اس سلسلہ تحقیقات کی انتہا فریڈرک نیشے پر ہوئی جس نے فلسفے پر عمیق نظر ثانی اور فکر انسانی کے لیے نئے راستے کھول دیے۔ فرانس میں برگسان نے (جو مذہب انتظار کا بانی ہے) اس کی آسار کی۔ یورپ کے فلسفہ جدید کی رفتار اسی حد پر رک گئی۔ اس کے بعد مادی مذاہب کے غلبے کی وجہ سے فلسفے کو سخت ٹھیس لگی۔ انسانی خواہشات نے اس کی تمام اعلیٰ قوتوں پر غلبہ حاصل کر لیا۔ سعادت کا خیال اس کے دماغ سے نکال پھینکا۔ محکم صحیح کے مانتے اس کے لیے بند کر دیے اور عقل سلیم کی نعمت سے اس کو محروم کر دیا۔

اس چودھویں صدی پوری کے میدادی کے زمانے میں یورپ کے دورِ احیاء اسلام کے محامل ہے اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ ہم فلاسفہ اسلام کے حالات اور ان کے اصول کی اشاعت کی جانب توجہ کریں تاکہ اس تحریک کے ذریعے اہلِ رشد کے زمانے سے اسلامی مفکرین پر جو غم و غاری ہے رفع ہو جائے۔

محمد لطفی جمعہ

بیست و چھٹی و ذکر کیا

چہار شنبہ ۱۹ ذیقعدہ ۱۳۳۵ھ

# کندی

## وفات ۸۷۳ھ (۹)

(۱) ابو یوسف یسوع بن اسحق کندی فلسفی، شالان عرب کا پوت اور خاندان کندی کا نو نژاد تھا اور اس کا باپ اسحق ابن صباح تینوں خلفائے عباسیہ معدی، ہادی اور رشید کے زمانے میں کوفہ کا امیر بادشاہ کے اہلاد کا مسئلہ عرب ابن قحطان تک پہنچتا ہے جن میں سے ایک اشعث بن قیس بھی ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے اور اپنے باپ کی طرح کندی کے بادشاہ تھے، دوسرے معدی کرب ہیں اور یہ بھی اپنے باپ کی طرح حضرت موت میں مکران تھے۔ ان کے علاوہ کندی کے بعض اکابر اجداد معشر، یاماد اور بحرین کے فرماں روا بھی رہے ہیں۔ مورخین عرب نے کندی کی ولادت اور وفات کی تاریخ کا تعین یقین کے ساتھ نہیں کیا ہے۔ ان کی تمام کاوش سے صرف اس قدر واضح ہوتا ہے کہ اس کا زمانہ تیسری صدی کا ہے۔ البتہ مغرب کے دو علما نے اس کے متعلق تحقیق کی ہے چنانچہ علامہ فولگر کے خیال کے مطابق کندی دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں گزارا ہے اور اس کا سن وفات ۸۶۹ء ہے اور علامہ ناجی ایطالی اور دوما میں فلسفے کے پروفیسر تھے اور اواخر اسیویں صدی میں وفات پائی اور جنہوں نے عربی فلسفے پر خاص طور پر توجہ کی ہے اور کندی کی کتابوں کو لاطینی زبان میں مشائع کیا ہے ان فرنگی ہیں کہ کندی کی وفات ۸۷۳ھ مطابق ۸۷۳ھ میں ہوئی ہے اور یہ امر ثابت شدہ امر ہے کہ ۸۷۳ھ میں وہ کسی شہر کو پہنچ چکا تھا اس لحاظ سے وفات کے وقت اس کی عمر تقریباً ستر برس کی ہوئی چاہیے۔

سیلمان ابن حسان و یسوع ابن جلیل اندلسی اکابر کندی کے بعد کا باشندہ تھا۔ جہاں اس کی زمینیں تھیں اس کے بعد وہ بغداد گیا اور پھر یسوع بن تقسیم حاصل کرنے کے بعد وہاں کے مدسوں میں درسیات کی تعلیم کی وہ طب، فلسفہ، علم حساب، منطق، موسیقی، ہندسہ، طبائع، اعداد اور نجوم کا عالم تھا اور کہا جاتا ہے کہ فارسی اور یونان کے علوم اور ہندی فلسفے سے بھی واقف تھا اور اس زمانے کی غیر زبانی یعنی سریانی اور یونانی سے ایک میں اس کو کافی مہارت حاصل تھی۔ اسی وجہ سے مامون نے اس کو اور حکما کی طرح ارسطو اور دیگر فلاسفہ کی تعلیمات کے ترجمے کے لیے متفرق کیا۔ سیلمان ابن حسان کا بیان ہے کہ مسلمانوں میں کندی کے سوائے کوئی فلسفی نہ تھا۔ اس کی مراد شاید یہ ہوگی کہ یہ فلاسفۃ اسلام میں سب سے پہلا فلسفی تھا۔

کندی نے اپنی تعلیمات میں بالکل ارسطو کا انداز اختیار کیا ہے اکثر فلسفے کی کتابوں کی مشدح مکمل ہے شکل مقامات کی توضیح و تفسیر کی ہے پیچیدہ گتھیوں کو سلجھا یا ہے جس سے اس کے ترجمے کی اعلیٰ استعداد کا پتا چلتا ہے۔ ابو معشر نے تذکرات میں جو اہل عصر کے پاس نجوم کی مشہور کتاب ہے، لکھا ہے "اسلام کے چار ممتاز مترجمین

ہیں جن میں سے ایک یعقوب ابن اسحاق کندی ہے۔ ۱۰

کندی کے بعض معاصرین نے سدا اور کسی وجہ سے اس کی کتابوں پر نکتہ چینی کی ہے ان میں سے غاضی البرہانک معاصرین احمد القرطبی بھی ہے۔ حقیقت الاہم میں کندی کی منطق کی کتابوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ کندی نے جو اصول بیان کیے ہیں وہ بالکل سلی اور عامیاد ہیں جو علوم میں بہت کم مفید ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ صنعت تحصیل سے عاری ہیں اور نتیجے کے صدق و کذب کی پہچان کے لیے اس کے بغیر گریز نہیں صنعت ترکیب جس کو یعقوب نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے اسی وقت مفید ہو سکتی ہے کہ جب کہ مقدمات پہلے ہی سے موجود ہوں اور مقدمات کا حصول صنعت تحصیل کے بغیر ممکن نہیں۔ معلوم نہیں کہ یعقوب نے کن وجہ کی بنا پر اس صنعت جلد سے اعراض کیا یا تو اس کی اہمیت کا اندازہ ہی اس کو نہ تھا یا لہذا اس کے اظہار میں اس نے بخل کیا جو بھی سبب قرار دیا جائے اس کی کتابیں بطور اس نقص سے معرا نہیں۔ قطع نظر اس کے اور مختلف علوم پر اس نے جو مسائل لکھے ہیں ان میں اکثر ایسے ناسد خیالات اور اصول پائے جاتے ہیں جو حقیقت سے بعید ہیں۔

لیکن کندی پر جو مجھے کچھ گئے ہیں وہ صرف قریبی تک محدود ہیں ورنہ علمائے فزنگ تو اس کی تعریف میں رطب و امان ہیں۔ غلیظہم کردانی اعلوی نے جس کا سنہ وفات ۵۸۵ھ ہے (کندی کا شمار ان بارہ نامور افراد میں کیا ہے جو علم و ذکاوت کے لحاظ سے صف اول میں نظر آتے ہیں اور ابتدائے آفرینش سے لے کر سولہویں صدی تک دنیا ان کی مثال پیش نہ کر سکی۔ اسی طرح وہ جرینک رجوتیر حویں صدی عیسوی میں انگلستان کا قیاس تھا اور ترقیوں و سطح کے شامیر سے تھا) کتا ہے کندی اور حسن ابن الہیثم علوم نباتات میں شہرت کے لحاظ سے بطلموس کے ساتھ طبقہ اول میں سمجھے جاتے ہیں۔ چاروی کریمونا (GERARD OF CREMONA) نے اس فن پر کندی کے بعض رسائل کا حوالہ بھی دیا ہے۔

کندی کی اکثر و بیشتر تعلیقات فلسفے میں ہیں اور اسطو کے فلسفے کا شامخ ہونے کی حیثیت سے عربوں میں کندی کی کوشش تقدم حاصل ہے اس کی یہ شرطیں ان کتابوں میں جو ہم کو دستیاب ہوئی ہیں نا درالوقوع ہیں بخلاف اس کی تعلیقات کے ایک کتاب فی تعدد سطا فالیس فی العقلاات ہے اور دوسری اسطو کی تعلیقات کی ترتیب پر ہے۔ ابی امیویہ نے حقیقات اطباء میں اس کے ایک رسالے کا ذکر کیا ہے جس میں اس نے اسطو کی کتابوں کی تعداد ان کی ترتیب اور ان کے اغراض اور ان چیزوں سے بحث کی ہے جو فلسفے کے حصول کے لیے ضروری ہیں۔ اور ایک بڑا رسالہ مقیاس علمی پر بھی ہے۔ اسطو کی ایک کتاب "آلوجیا قول علی البرہانیتہ" ہے جس کی تفسیر معن صوری نے تفسیر لکھی ہے اور عبدالمسیح ابن عبد اللہ ناظر الحمصی نے عربی میں اس کا ترجمہ کیا ہے کندی نے اس کتاب کی اصلاح کر کے اس کو احمد بن المعتصم کی خدمت میں پیش کیا تھا اس کی طباعت ۱۸۸۵ء میں برلن میں ہوئی۔

جیسا کہ ہم نے اس سے قبل ذکر کیا ہے اسطو کے شامخین میں کندی سب کا پیشرو ہے۔ لیکن ابن سینا جو کندی کے بعد مگزدا ہے اس سے گئے سبقت لے گیا ہے۔ ابن جمل کتا ہے کہ فلاسفۃ اسلام میں کسی نے کندی

کی طرح ارسطو کا کامل طور پر متنبع نہیں کیا (یہ فارابی کی وفات کے بعد کا قول ہے)

کندی کی تالیفات مختلف علوم مثلاً فلسفہ، علم، سیاسیات، اخلاق، ارثا طبعی، علم کربیات، موسیقی، فلکیات، جغرافیہ، ہندسہ، نظام الکون، نجوم، طب، انفسیات، العالیات پر مشتمل ہیں اور ایک ضخیم رسالہ اس نے علم مسکن پر بھی لکھا ہے۔ علاوہ انہیں رابع مسکن، علم معدنیات اور جواہرات کے اقسام پر بھی اس نے رسائل لکھے ہیں۔ ایک رسالے میں اس نے جواہرات اور ان کے معاون کی خصوصیات ان کے حسن و قبح اور قیمتوں کی بحث کی ہے۔ ایک اور رسالے میں اس نے آجیجی کی تشریح کی ہے، ایک دوسرے رسالے میں لوہے، آتھار اور نیام کے اقسام اور ان کے مقامات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ کیمیائے عطر پر بھی اس نے متعدد رسائل لکھے ہیں۔ ایک رسالہ عطر اور اس کے اقسام سے متعلق ہے۔ دوسرے میں عطر کی ترکیب و تحلیل کی بحث کو تا ہے۔ ایک اور رسالے میں کیمیا گردن کے مکرو فریب پر روشنی ڈالتا ہے۔ طبیعات میں بھی اس نے ایک رسالہ لکھا ہے۔ علاوہ ان کے ایک رسالہ میں اجرام فاعلہ (ڈوبنے والے اجسام) اور دوسرے میں اجرام باطلہ (گرنے والے اجسام) کی تصریح کی ہے اور ایک رسالہ میں آتشہ آئینوں کے عمل سے بحث کی ہے۔ کندی کی اکثر قسمی کتابیں یورپ کے کتب خانوں میں جن کا ذکر علامہ بروکھان نے اپنی فرست میں کیا ہے موجود ہیں۔

کندی کی ان تمام کتابوں کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تالیفات تعلیمات ہی تک محدود تھیں۔ علامہ مستملہ ناجو لاؤسٹ میں جامع مصر میں تاریخ فلسفہ کے پروفیسر تھے، فرماتے ہیں، "میں ناجو نے جس کا ذکر گزر چکا ہے، ۱۹۹۸ء میں کندی کے پانچ فلسفیانہ رسائل شائع کیے ہیں۔ سب سے پہلے رسالے میں اہمیت عقل سے بحث کی گئی ہے جس کا ترجمہ لاطینی زبان میں شائع ہوا ہے۔"

کندی نے اپنی تالیفات میں دینی مسائل سے بہت کم بحث کی ہے، البتہ واجب الوجود کے متعلق ایک خاص عقیدے کی بنا پر جو اس کے رسالہ توحید سے ماخوذ ہے اور جو اس کی شہرت کا باعث ہوا اس کو بعض تشدد پسند معصروں کی مخالفت سے دوچار ہونا پڑا۔ عبد اللطیف بغدادی نے (جو اعلیٰ عرب سے تھے اور کتاب اخبار مصر کے مؤلف تھے اور جن کا شمار بارہویں صدی کے متعصب فقہاء میں تھا) واجب الوجود کی حقیقت اور اس کی خصوصیات پر ایک رسالہ لکھا ہے۔ جس کی اصل غایت کندی کے ان خیالات کی تردید ہے جن کا اظہار اس نے رسالہ توحید میں کیا تھا۔ دائرہ معارف برطانیہ میں کندی کا مقالہ نگار لکھتا ہے "کندی اسلام کے سب سے پہلے علماء آوروں میں سے ہے اور اسی نے بدعت کی ایجاد کی اور حقیقت کندی پر ان تمام الزامات کے عائد کرنے میں بہت کچھ مبالغے سے کام لیا گیا ہے کیونکہ اس سے قبل اکثر معتزلہ جیسے واصل بن عطاء اور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں گزرا ہے اور عمرو بن عبیدہ اور ابن الشیم کا شاگرد نظام اور نظام کا شاگرد و جاحظ یہ سب اسی قسم کے عقائد رکھتے تھے، انھوں نے اس کے کندی کے جس عقیدے پر مخالفین نے گرفت کی ہے وہ واجب الوجود کی وحدت اور اس کی ذات علیا کی بساطت کے متعلق ہے اور بعینہ ارسطو کا بھی یہی قول ہے اس

عقیدے کے حامی واجب الوجود کی کسی صفت مطلقہ کے قائل نہیں کیونکہ صفات مطلقہ میسر عن الذات ہوتی ہیں۔ حقیقت میں اس سبب صفات کا منکر تھا۔ ذات و صفات کو شے واحد سمجھنا تھا اور بساط واجب الوجود سے ان کی بھی مراد ہے۔

اصل مسئلے کی رو سے معتزلہ اور اہل سنت بالکل متفق ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ علیم بذاتہ ہے اور قادر بذاتہ ہے۔ یعنی وہ جانتا ہے، قدرت رکھتا ہے لیکن اس علم و قدرت کے لیے اس کو کسی صفت کی احتیاج نہیں۔ خلافت اس کے معنائیہ گروہ یعنی جمہور مسلمین کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ علیم اور قادر، صفات علم و قدرت کے ذریعے ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ یہ تمام صفات ذات سے متصل نہیں ہو سکتیں ورنہ بصورت انفصال (میبھا کو معتزلہ اعتراض کرتے ہیں) شرک لازم آتا ہے۔ معتزلہ کے اس عقیدے کی بنیاد اسی اصول پر ہے جس کا ادھر بیان ہوا کہ اگر ہم صفات کے قائل ہو جائیں تو تیرہ قدیم ہستیوں کو ماننا پڑتا ہے (سات ایجابی (شبوکی) پانچ سلبی صفات (ادو ایک نفسی) بہر حال معتزلہ خدا کا قادر ہونے کے منکر نہیں اس لحاظ سے ان میں اور اہل سنت میں میبھا کہ ہم نے اوپر کیا، اصولی حقیقت سے کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا۔

کندی کا اس کے معاصرین میں سب سے پہلا دشمن ابو معشر ہے۔ ابن الندیم بغدادی (رجو ابن ابی یعقوب کے نام سے مشہور ہے) کتاب فرست میں بیان کرتا ہے کہ ابو معشر جعفر بن یحییٰ اہل حدیث سے تھا۔ اس کا مکان بغداد میں باب خراسان کے جانب غرب واقع تھا۔ کندی سے اس کو سخت عداوت تھی چنانچہ عامۃ الناس کو وہ کندی کے خلاف ابھارتا اور علوم فلسفہ سیکھنے کی وجہ سے اُس پر طعن و تشنیع کیا کرتا تھا۔ جب کندی نے دیکھا تو اس نے ایک ایسی تدبیر سوچی جس کے ذریعے وہ اس کے شر سے محفوظ رہے اور خود ابو معشر کو اس سے نقصان کے بجائے فائدہ ہی پہنچا۔ اس نے آہستہ آہستہ علم ہندسہ اور حساب کے مسائل اس حسن و خوبی کے ساتھ سمجھائے کہ ابو معشر ان کی تعمیل میں بالکل متہلک ہو گیا لیکن کچھ عرصے کے بعد اس نے ان علوم کو مناسب طبع نہ ہونے کی وجہ سے ترک کر کے علم نجوم کی جانب توجہ کی اس وقت اس کی عمر تقریباً ستر برس تھی اس طرح کندی کا ایک سخت ترین دشمن اس کے زمرہ خلافت میں داخل ہو گیا۔

ابو جعفر بن یوسف نے اپنی کتاب "حسن العقبیٰ" میں ابی کامل شجاع ابن الحاسب سے روایت کی ہے کہ متوکل کے زمانہ خلافت میں محمد اور احمد و شریہ النفس بھائی تھے جو موسیٰ ابن شکر کے بیٹے تھے۔ یہ دونوں مانی بدعت تھے ہر اس شخص کے خلاف مکر و فریب پر آمادہ ہو جاتے تھے جو علم یا معرفت میں کچھ شہرت حاصل کر لیتا جب کندی کے علم و فضل کا چرچا ہوا تو یہ دونوں آپ سے باہر ہو گئے اور متوکل کے پاس اس کی شکایت کی۔ عثمانی - خلیفہ کے اہل ان خلافت میں کندی کا ایک دوست سند ابن علی را کرتا تھا انہوں نے اس کو متوکل کے پاس سے علیحدہ کر کے مدینۃ الاسلام پہنچا دیا اور جب میدان صاف ہو گیا تو کندی کا تعاقب کر کے اس کو گرفتار کر لیا اور متوکل نے اس کو سخت زد و کوب کیا۔ اس کے بعد ان دونوں نے اس کے مکان کا راج کیا اور اس کی تمام کتابوں پر قبضہ کر کے ایک خاص مقام میں ان کو محفوظ کر دیا جو کندی کے ہم عصروں



لیکن ایک عجیب واقعے کی بنا پر یہ کہنا میں اس کو واپس مل گئیں۔ ان دونوں بد بخت بھائیوں کو متوکل کے ان بہت رسوخ تھا۔ یہ اس کے تمام کاروبار میں دخل تھے اور اس کے پاس کسی اہل علم کی رسائی نہیں ہونے دیتے تھے اور بے دریغ اس کی دولت کا حصہ تھے لیکن نہرجیزی کی کھدائی کے زمانے میں یہ راز مشت از بام ہو گیا۔ انہوں نے اس کھدائی کے کام کو ایک ایسے ہندس کے ذمہ کیا تھا۔ جس کو فنی معلومات تو حاصل تھے لیکن عملی قابلیت مفقود تھی۔ چنانچہ اس نے قرعے دہانے کے پاس غلطی کی اور متوکل کا سارا روپیہ تلف کر دیا۔ اس پر متوکل بہت مشتعل ہوا اور قسم کھائی کہ اگر یہ غلطی اصیت پر مبنی ہو تو ان دونوں کو اس نہر کے کنارے سوئی پر چڑھا دوں گا۔ دونوں بھائیوں نے جو نبی یہ خبر سنی۔ سند ہی ملی کے پاؤں دوڑے گئے اور سفارش کے طالب ہوئے حالانکہ وہ اب تک خلیفہ کے پاؤں اس کی بدگواہی کیا کرتے تھے۔ سند نے عالمانہ انداز میں کہا مجھ میں اور کندی ہیں جو کچھ عداوت اور کشیدگی ہے تم سے پوشیدہ نہیں لیکن حق وہ اولین شے ہے جس کی میں اتباع کرتا ہوں ابجد میں خلیفہ کے پاس ہماری سفارش جیں کر سکتا۔ جب تک تم کندی کی کتابیں نہ واپس کر دو۔ یہ سننے ہی محمد بن موسیٰ نے فوراً کندی کی تمام کتابیں اس کو واپس کر کے وصولیابی کے متعلق اس کی ایک تحریر سند کو لا کر دے دی اس وقت سند نے متوکل سے کہا کہ ان دونوں نے کوئی غلطی نہیں کی لیکن اس غلطی کے انکشاف سے دو ماہ قبل ہی متوکل نے وفات پائی۔

اکثر اوقات فلاسفہ کے سوانح نگار عام حکمت کے متعلق بعض ایسے اقوال روایت کرتے ہیں جن کو وہ اپنے خیالات کی تائید میں استدلال کے طور پر پیش کیا کرتے ہیں یا تو یہ اقوال بعض ادیبوں میں رائج ہو گئے ہیں جو محض ان کی پُرگوئی کا نتیجہ ہیں یا راویوں کو ان کے متعلق کچھ غلط فہمی ہو گئی ہے۔ میں نے سقراط کے بعض اقوال پر ٹھہرے ہیں۔ عین یہی اقوال لھاتان۔ کینیڈو شیس اور دوسرے حکماء سے منسوب ہیں۔ کندی سے جو اقوال مروی ہیں ان کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ نہ نثر۔ نظم۔ نہر تین حصوں میں منقسم ہے۔ ایک میں عجیب کو نصیحت کی گئی ہے۔ دوسرے میں تواضع کی ترغیب ہے۔ تیسرے میں اقربا سے اجتناب کرنے کی ہدایت ہے یہاں میں اس کے سات شعر نقل کرتا ہوں جن کو عسکری نے کتاب حکم امثال میں بیان کیا ہے :-

اناف الذنابی علی الاروس	لہ فغبض جفونک اولکس
ومائل سوارک واقبض میدیک	وفی عقرتیک فاستجلس
وعند علیک خالع العلو	وجالوحدۃ الیوم فاستالس
فان الغنی فی قلوب الوریال	وان النعزز بالانفس

لہ آج کل منلوں کو عروج ہو رہا ہے۔ پس تو آنکھ بند کر لے یا بچ کر لے۔

لہ اور اپنے جسم کو لا غرزانے اور ہاتھوں کو روک لے اور خانہ نشین ہو جا۔

لہ اور اپنے پروردگار سے بلند مرتبہ کا طالب ہو اور وحدت سے مانوس ہو جا۔

لہ اصلی استغنا استغنائے قلب ہے اور حقیقی بزدگی نفس کی بزدگی ہے۔

و کائن تری من اخی عسرة  
 غنی و ذی شروة مفلس  
 و من قایو شخص میت  
 علی انما بعد لمیر مس  
 فان تطعم النفس ما تشقی  
 تقیقک جمیع الذی تختی

میرے نزدیک کندی کے ان آیات سے اس کے طبعی حزن و ملال کا پتہ چلتا ہے جو اس قدیم عرب کے فلسفی کو شوہنمار سے قریب ترکہ دیتا ہے اس میں تنگ نہیں کہ حالت حزن حکما کی امتیازی خصوصیت ہے جیسا کہ فریڈ نے اپنی کتاب تاریخ فلسفہ یونان میں لکھا ہے کہ یہ اہم مفکرہ کا امتیازی وصف ہے۔  
 کندی کی مصیبتیں حسب ذیل ہیں:-

طیب کو چاہیے کہ وہ خدا تعالیٰ سے ڈرتا رہے اور مریض کی جان کو خطرے میں نہ ڈالے کیوں کہ اس کا کوئی بدل ممکن نہیں۔ جس طرح تم یہ کتنا پسند کرتے ہو کہ خدا تعالیٰ مریض کی صحت و عافیت کا سبب ہے اسی طرح سمجھ لو کہ اس کی موت کا بھی وہی سبب ہے۔  
 کندی اپنے ذمے کا طیب تھا۔ اس کی نصیحتیں ہر زمانے کے لحاظ سے سودمند ہیں۔ ابن بختویر نے کندی کی کتاب "مقدمات" سے اس کا یہ قول نقل کیا ہے:-

"عائلہ ہمیشہ اپنی غلیبت کو محدود سمجھتا ہے اس لیے تواضع اختیار کرتا ہے اور جاہل خود کو تمام علوم کا مخزن جانتا ہے اس وجہ سے لوگ اس سے نفرت کرتے ہیں۔  
 کندی نے اپنے بیٹے کو نصیحت کی:-

لے "یا بنی الادب رب - والاخ فم - والعمر فم - والخال وبال والولد لمد - والاقارب عقارب"  
 ایک اور وصیت کی ہے:-

لے قول لا یصرف البلاء او قول نعم یرذل النعم و سماع الغنا یرسا م حاد ان الانسان یسقم فیطرب و ینفق الیسر، فیفتقر فیغم فیعتل، فیموت۔"

ترجمہ: اکثر لوگ جہادی انفرطیں غصن نظر کرتے ہیں (نفس کے اعتبار سے غنی ہیں اور اکثر بے لوگ جو بظاہر دولت مند ہیں دل کے لحاظ سے مفلس ہیں)

لے بہت سے ایسے انسان ہیں جو دیکھتے کہ تو زندہ اور قائم ہیں لیکن حقیقت میں ان کا جسم مردہ ہے البتہ ایک ذوقِ عین کی بنا پر۔  
 لے اے فرزند باپ کو اپنا رب - بھائی کو دام بلا چچا کو پیام غم - ماموں کو وبال جان - اولاد کو باعثِ دُخ و غم اور رشتہ داروں کو سانپ سمجھو۔

لے قول لا، یعنی نہیں بلاؤں کہ پیر دیتا ہے اور قول نعم، یعنی ہاں، نعمتوں کو نہ اُمل کر دیتا ہے۔ لگاتار سنا گیا سرسراہ کی بیماری ہے کیونکہ انسان اس کی وجہ سے آپسے باہر ہو جاتا ہے اور بے دریغ پیسہ صرف کرتا ہے اور چند روز میں مفلس اور فلاش ہو کر اتنا فانی دُخ و مصیبت میں جاں دیتا ہے۔

«المدینة المحمودة» فان من فتنه مات الدردھم مجوس فان اخر حجة قرا والناس مخوفة  
فخذ شیعہم واحفظ شیعک ولا تقبل من قال الیسین الفاجرة فانها قد عم الدیار  
بلاقع۔

**کندی کے مزید حالات کی توضیح** | گہرائی، شیرینی اور کثرت منفعت کے عربی ادب کے ہم پلہ  
نہیں ہو سکتا۔ تاہم یہ اپنے شیدائوں کی بردگانی کی وجہ سے اپنی افادہ حیثیت میں بہت محدود ہے۔ اس  
تفاقص سے مطالعہ کنندہ کو جرت ہوتی ہے لیکن اس کی بر جرت فوراً زائل ہوتی ہے جب اس کو اس امر کا  
علم ہوتا ہے کہ عربی زبان کا مولف ہو یا معتق اس کو اپنے موضوع کے متعلق معلومات کی تلاش میں مدتوں  
گزرتا پڑتا ہے اور اس سے متعلق ایک دو سطر تک پہنچنے سے قبل کئی سو فیصد متعلق معنوں کی وردی گردانی کئی  
پڑتی ہے۔ خدا نے تعالیٰ نے عربی زبان کے ادیبوں کو اس قدرت و وسعت، معلومات، جامعیت اور طوالت  
وپرگونی کا اشتیاق عطا فرمایا ہے کہ بعض فنارمین قبل اس کے کہ اپنے اصل موضوع (جس کے درس یا کتابت  
کے لیے انہوں نے خود کو وقف کیا ہے) تک پہنچیں صرف مولف کے حالات کے مطالعے ہی میں عمر گزار  
دیتے ہیں۔ چند ہی ادیب ایسے ہیں جن کی عقل اور ارادے نے صحیح راستہ اختیار کیا ہو اور جنہوں نے پڑ گونی کے  
غبارِ اشتیاق کے وقت نفس کی بے لگامی کی روک تھام کی ہو جیسے حافظ لیکن حافظ کے مانند افراد معدودے  
ہیں۔ دوسرے مصنفین نے تو تاریخ کی کتابوں کو مختلف علوم مثلاً فنون ادب، نباتیات، حیوانیات، طب  
نجوم وغیرہ کا مخزن بنا دیا ہے بلکہ خواہ صرف اور بیان کے لیے بھی علیحدہ تفصیلیں قائم کی ہیں۔  
ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ وہ مصنفین جنہوں نے فلاسفہ اور دیگر اکابر کی سوانح نگاری کو اپنا مقصد  
حیات قرار دیا ہے ان کے اطوار، اخلاق، امور معاش اور دیگر حالات سے مطلقاً بحث نہیں کی ہے جیسا کہ  
اہل یونان اور اس زمانے کے مغربی سوانح نگاروں کا قاعدہ ہے۔ بعض تو صرف تالیفات اور سند و فوات اور  
سند پیدائش کی مراحت پر اکتفا کرتے ہیں اور یہ باتیں بھی سوائے چند خاص صورتوں کے اکثر بایہ تحقیق  
سے گری ہوئی ہوتی ہیں۔ اس سے زیادہ کیا عجیب بات ہوگی کہ متبنی کے سوانح نگاروں نے صرف اس  
بیان پر اکتفا کیا ہے کہ متبنی نے سیف الدولہ کی مدح سرائی میں کافر کی جہو کی، اور ایک ویران مقام  
میں قتل کر دیا گیا۔ سوائے ایک مختصر سلسلے کے جو حکمرانی کی شرح و دیوان متبنی کے حاشیے پر طبع ہوا ہے۔  
اس کی کوئی اور خاص سیرت نہیں پائی جاتی حالانکہ یہ ایک ضخیم مشعر ہے جو دو جلدوں پر مشتمل ہے۔

لے دینا کو بخار ہے اگر تو اس کو الٹ پلٹ کرے تو مر جاتا ہے۔ وہ ہم متبند ہے۔ اگر تو اس کو بازنگالے تو بھاگ  
جاتا ہے۔ عوام الناس سخرے ہیں ان کی ہر بات پر عمل نہیں کرنا چاہیے انہوں سے کچھ اچھی باتیں سیکھ لے لیکن  
اس کے ساتھ اپنی خوبیوں کو ہاتھ سے جانے دے اور مجموعی قسموں کو قبول نہ کر کیونکہ وہ شہر کی کو دیوان کو پتی ہیں۔

جس میں ہر شرع کی تفسیر سے قبل اس کے اعراب تخیل، عرف و نحو اور الفاظ غریبہ سے بحث کی گئی ہے۔  
اسی طرح مورخین نے ابن تیمیہ کے متعلق صرف اس قدر لکھا ہے کہ "ہر کس لکھانے سے اس کی موت واقع ہوئی" حالانکہ ابن تیمیہ تمام ائمہ مجتہدین اور مصلحین پر تفوق رکھتا ہے۔ اس کا وہی مرتبہ تھا جو ہارٹین نوہر اور کالون کا تھا۔

تصریحات بالا کے بعد یہ امر محتاج توضیح نہیں کہ ایک صفحہ صبح عربی لکھنے کے لیے کن گونا گوں دشواریوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ مجھ کو علامہ منتقلانا (جو جامعہ مصر میں لائبریری میں تاریخ مذاہب فلسفہ کے پروفیسر تھے) کا یاد رک بہت پسند آتا ہے جو انہوں نے فلاسفۃ اسلام کے سوانح حیات پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ: "اور عربی میں کئی صفحوں کی کتاب پڑھ لینا بہت آسان ہے لیکن ایک سطر لکھنا بہت مشکل ہے۔" اور پروفیسر لایبر (جو جامعہ لیون میں قانون کے پروفیسر ہیں) نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ علامہ گوٹزہیر نے (جو کہ نسووی مشرقی علماء کے تھے) اپنی کتاب سنت محمدیہ کی تالیف میں دس سال سے زیادہ صرف کر دیے اور اس کی وجہ سے مواد کا انتشار اور وہ وقتیں ہیں جو خبروں، روایتوں اور سندوں کو جمع کرنے میں پیش آئیں۔"

(۲)

کندی کے اخلاقی اور باطنی حالات کا کوئی ایسا خاکہ نہیں پیش کیا جاسکتا جو بالکل حقیقت کے مطابق ہو کیونکہ اس نے کوئی ایسی کتاب یا رسالہ نہیں چھوڑا جس سے اس کے حالات معلوم ہو سکیں مورخین نے بھی جس قدر اس کے متعلق لکھا ہے بالکل سطحی ہے تاہم ایک دقیق النظر نقاش کو اس کی بعض تالیفات اور اقوال اور اس کے زمانے پر غور و غوض کرنے سے بہت کچھ حالات سے (جو تقریباً حقیقت پر مبنی ہیں) دریافت ہو سکتے ہیں۔ یہ بات تو واضح ہے کہ کندی نے طویل عمر پائی وہ نو سو صدی عیسوی میں گزرا ہے اور یہ تیسری صدی ہجری کے مطابق ہے اور اس تحقیق کا سرا دو مغربی علماء نے غلطی اور ناجی کے سر ہے۔ بخلاف اس کے مشرقی معنفین نے جن کا پیشرو مسعودی ہے۔ کندی کی وفات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کو تحقیق سے کوئی سروکار نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کندی نے متوکل کے محل سے بہت فاصلے پر وفات پائی اور اس عزت نے اس کو ایک ایسی گمنامی کی حالت میں پہنچا دیا جو مشرقی دور اشتراکیت میں جملہ شامیر کے شامل حال رہی ہے اور جس میں صرف انہیں افراد کو شروع ہوا ہے جن کا بالواسطہ یا بلاواسطہ شامان وقت سے تعلق تھا۔ ان دونوں مغربی علماء کے اقوال سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کندی نے ستر برس کی عمر پائی جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنی روزمرہ زندگی میں کافی احتیاط کو ملحوظ رکھتا تھا۔ اور اس کے قوائے جسمانی بھی ٹھیک تھے۔

۱۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہاں مبالغے سے کام لیا ہے۔ کیونکہ ابن تیمیہ کی مستند سوانح عمریاں موجود

کندی کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نشوونما خلفائے عباسیہ کی نظروں کے سامنے ہوئی اور اس کا باپ تین خلفائے زمانے میں کوئے کا امیر رہا۔ جب کندی سن شعور کو پہنچا تو خلفائے عباسیہ کے محل میں داخل ہوا اور اپنے باپ کی طرح تینوں خلفاء مامون، معتصم، متوکل کے سایہ عاطفت میں زندگی بسر کی خصوصاً مامون جو ان تینوں میں افضل تھا۔ اس کی مصاحبت میں کندی بہت خوش و خرم رہا اور دوسرے علماء کی طرح اس کی بحثوں سے فیضیاب ہوتا رہا اور مامون تمام عباسی خلفاء میں کم تشعب اور حکاکے حق میں بہت ہی فرارخ دل اور فیاض تھا۔

کندی اور علماء کی طرح یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کے ترجمے کے کام کے لیے مقرر کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ خلفاء کی خدمت میں بحیثیت طبیب کام کیا کرتا تھا اور ان کو توقعیات فلک کی بھی تعلیم دیتا تھا۔ البتہ وہ نجوم سے احتراز کرتا تھا۔ کیونکہ اس فن سے اس کو نفرت تھی اور عوام بھی اس سے گریز کرتے تھے۔ ابو معشر جو اس زمانے میں مشہور تھا۔ اس کا اور کندی کا ایک طویل قصہ ہے جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

ابو یوسف کندی نے مامون اور معتصم کے زمانے میں حکومت عباسیہ کے سایہ عاطفت میں ایک مدت دوازہ سال تک بہت خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کی اس نے اپنی زندگی فلسفہ اور سطق تدریس کے لیے وقف کر دی اس کی شرح کلمی تعلیقات کا اضافہ کیا۔ یونانی فلسفے سے اس کے خیالات میں بھنگی، ذہن میں جلا اور دائرہ افکار میں وسعت پیدا ہوئی تیسری صدی ہجری میں فضلائے معتزلہ، اکابر علماء، مجتہدین اور بہت سے زاحیانہ متکرمین کا جنگجہ تھا۔ جن پر بعض تشدد پسند افراد نے الحاد کا الزام لگایا۔ اس قسم کے علماء میں نظام جاحظ واصل ابن عطاء وغیرہ ہیں جن کے حالات شہرستانی کی کتاب الملل والنحل اور بغدادی کی الفرق بین الفرق میں بہت کچھ بیان کیے گئے ہیں۔ کندی کو ان علماء کی تقلید اور ان کے خیالات سے استفادہ کیے بغیر گریز نہ تھا۔ اس نے اپنی کتابوں میں جو خیالات پیش کیے ہیں وہ عقل سلیم اور روشن بصیرت کے مطابق تھے لیکن جہاں کو اس پر گرفت کا موقع ملا اور متوکل کے ہاں اس کی شکایت کی گئی اور متوکل نے جو کہ بہت جلد باز تھا کندی اور اس کے اسلاف کی خدمات کو نظر انداز کر کے فوراً اس پر الحاد کا الزام لگا دیا۔ اس کی حق تلفی کی اور اس کی ساری کتابیں چھین لیں۔

(۳)

کندی اپنے علم کی زیادتی، معلومات کی وسعت، اعلیٰ استعداد، تصانیف و تالیفات کی کثرت اور ارسطو کی کتابوں کی تلاش اور ترجمے کے لحاظ سے تمام اہل عرب میں ممتاز ہونے کے باوجود علویہ کمراندہ کے خیال کے خلاف صبح معنوں میں عبقری (GENIUS) نہیں تھا کیونکہ اس کا کوئی مخصوص فلسفہ نہ تھا بلکہ وہ صرف ایک مصنف تھا۔ جو اہمات کتب کی شرح اور تالیفات کے ذریعہ علم کی اشاعت کرتا تھا اور

جس کی کتابیں پیشا غورس اور اسلو کے مذہب پر مشتمل تھیں۔ وہ بہت سی قابلیتوں کا جامع عالم تھا۔ اگر وہ ذکاۃ الہی کی انتہا تک پہنچ سکا۔ لیکن ہم اس کو علمائے متوسطین کے درجے میں ہی نہیں داخل کر سکتے۔ اس کی طب اور ریاضیات، اخراجات و تلیسیات سے محفوظ و معصوم ہے۔

کندی کی ایک غریبی یہ ہے کہ اس نے لوگوں کو سونا بنانے کے لیے کیمیا سیکھنے سے منع کیا۔ اور اس شغل کی بہت مذمت کی اور کہا کہ یہ محض عجب، بلکہ عرو دولت اور عقل کو مفلح کرتا ہے۔ ابن سینا کا بھی یہی مسلک رہا ہے لیکن کندی کے اغراض و مقاصد اس سے اعلیٰ اور اشرف ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن سینا نے اپنی کتابوں کو کیمیا پر ختم کیا ہے۔ جس سے اکثر لوگ گمراہ ہو گئے۔ بخدا اس کے ایک عبد اللطیف بغدادی ہے جس کو ابن سینا کی کتابوں کے مطالعے سے کیمیا کا گمراہ کن شوق پیدا ہوا اور عبد اللطیف عرب کے اطبا اور مودعین سے ہے جو چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں گزرا ہے۔ اس نے بعض مسائل توحید پر کندی کی تردید میں ایک رسالہ لکھا ہے حالانکہ ایمان داری۔ محنت۔ فناحیت کے اعتبار سے کندی اس دور اندیش احمق سے بدرجہا افضل تھا یہی وہ شخص ہے جس نے اسلام اور مسلمانوں پر کتب خانہ اسکندریہ کے جلاسنے کا الزام لگایا تھا (ملاحظہ ہو اس کی کتاب مختصر تاریخ مصر مطبوعہ اسکندریہ ۱۲۸۵ء صفحہ ۱۱۴) اور اس کا مجموعہ ثبات نہو گیا اور علمائے فرنگ نے عرب اور اسلام کے اس وجہ کو دور کر دیا۔

کندی کے متعلق مشہور ہے کہ اس کا بھل انتہائی منزل کو پہنچ گیا تھا۔ اس بارے میں اس کے مختلف اقوال منقول ہیں جن کو ابن ابی اصیبعہ نے (جو ایک مشہور مورخ ہے) حکم کی روایت سے بیان کیا ہے۔ اس طرح ہر حکم کے متعلق کچھ دیکھ رنگ آمیزی کی گئی ہے۔ بخل اور حساست مشرق اور مغرب کے اکابر اور نامور علماء کا غاصار ہے جو مختلف خبروں سے ثابت ہے۔ تریبٹ انجیلی مولف کتاب العبرۃ والجنون (ENIUS AND INSENITY) نے لکھا ہے علماء کا بخل علماء کا بخل ایک ایسا مرض ہے جو ان کے فروغ کے دامن میں حملہ آور ہوتا ہے البتہ کندی نے جو عوام سے کنارہ کشی کر کے خلوت گزینی اور زہد اختیار کیا تو بہت ان مصائب کا نتیجہ تھا جو متوکل نے اس پر توڑے تھے۔

صاحب فرست نے کندی کی جو کتابیں دستیاب ہو سکتی ہیں ان میں سے حسب ذیل کتابوں کی صراحت کی ہے:

## مؤلفات کندی

(مخطوط یا مطبوعہ)

۱۱	حساب	۲۲	فلسفہ
۲۲	ہندسہ	۱۹	نجوم
۲۲	طب	۱۶	فلکیات
۱۲	سیاست	۱۶	جدل
۳۳	طبیعیات	۱۲	اصوات

۹	منطق	۸	کریات
۱۰	احکام	۷	موسیقی
۸	العباد	۵	نفس
		۵	مبادی معرفت

جملہ ۲۴۱

لیکن تاحال جو کتابیں مطبوعہ یا علمی صورت میں موجود ہیں وہ صرف آٹھ ہیں:

(۱) "کتاب فی الانبیاء ورسطو" اور کلام فی الربوبیۃ " جو یونانی فلسفی کی کتاب کا ترجمہ ہے اس کا ایک ضخیم نسخہ برلن میں موجود ہے۔

(۲) "رسالہ فی الموسیقی"

(۳) "رسالہ فی المعرفۃ قوی الادویہ المركبہ" اس کا نسخہ ٹیونس کے کتب خانے میں موجود ہے اور اس کا لاطینی ترجمہ مطبوعہ ہے۔

(۴) "رسالہ فی المدد الجوز"

(۵) "علاء اللون والادویہ یری فی البحو" یہ دونوں نسخے آکسفورڈ کے کتب خانے میں ہیں۔

(۶) "ذات الشعبین" جو ایک آؤٹ لکھی ہے لیڈن میں ہے۔

(۷) "اختیارات الایام"

(۸) "مقالہ تخیل السنین" اسکوریال اور دیگر مقامات میں موجود ہے۔

## فارابی

پیدائش ۲۶۰ھ - وفات ۳۳۹ھ

### حالات زندگی

فارابی کا اصلی نام ابو نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان ہے (قاضی صادق نے اوزلغ کو "اوزلغی" لکھا ہے) فارابی کے والد محمد بن طرخان، فوج کے ایک افسر تھے اور فارسی الاصل تھے، وہ فاراب کے ایک شہر وسیع میں اقامت گزیرے تھے۔ فاراب، خراسان میں ایک شہر کا نام ہے۔ اس پر تمام درمخیز کا اتفاق ہے، لیکن منک (MANK) لکھتا ہے کہ وہ شہر اطرا میں رہتے تھے جو ماوراء النہر میں واقع ہے۔ دیگر مشاہیر کی طرح فارابی کی ولادت کی تاریخ کا پتہ نہیں چلتا۔ اس کی وفات اسی برس کی عمر میں رجب ۳۳۹ھ و دسمبر ۹۵۰ء میں ہوئی۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی ولادت ۳۳۹ھ میں ہوئی ہے۔ ہم نے یہ تاریخ تخمیناً لکھی ہے۔ جو ہمارے خیال میں حقیقت سے بعید نہیں ہے۔

فارابی کے اکثر حالات یوں افہمی نے بیان کیے ہیں ان کو برو کرنے اپنی تاریخ فلسفہ و جز و سوم صفحات ۱۲ تا ۱۴ نقل کیا ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر شکوک

ہیں۔ اور بعض تو محض افسانے ہیں اور انہی افسانہ نے "عیون الانباء" (جلد دوم صفحہ ۱۳۷) میں روایت کی ہے کہ فارابی دمشق میں کسی باغ کا گھمسان تھا اور ہمیشہ غصے کے مغلے میں منہمک رہتا تھا۔ وہ اس قدر غصے تھا کہ رات کو چوکیدار کی تبدیلی کی روشنی میں پڑھا کرتا، ایک زمانے کے بعد اس کی حالت ٹھیک ہوئی۔ اس روایت سے فارابی کی قدر و منزلت میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ کلیات رواقی فلسفی، شفا تھا جو ایشیا کی اطراف و جوانب کے باغوں کو پانی دیا کرتا تھا۔ اسپنوزا کی زندگی کا دار و مدار المینڈ میں گھڑی ساز ہی پر تھا۔ اسی طرح ہر دور میں حکما کی یہی حالت رہی ہے۔

فارابی کی زندگی کے خلیق آفتاب یات یقینی ہے کہ اس نے بچپن ہی میں اپنے شہر کو چھوڑ کر بغداد کا درجو عباسیوں کے عہد میں علم اور مدنیت کا مرکز تھا) ریح کیا اور وہاں تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد سیف الدولہ امیر حلب کے مصاحبوں میں شامل ہو گیا۔ یہ وہی سیف الدولہ ہے۔ جس نے قسطنطین کی عورت افزائی کی تھی اور جس کی قسطنطین نے اپنے اشعار میں بہت کچھ مدح سرائی کی ہے۔ اس طرح قسطنطین، فارابی کا معاصر ہے۔ جس کے اقتدار بہت سی حکمتوں سے، الامال ہیں۔ اس کے بعد فارابی سیف الدولہ کے ساتھ دمشق گیا اور کچھ دنوں



اس کی مصاحبت میں رہا۔ پھر اس نے غلوت گزینی اختیار کی۔ اور مرنے تک فلسفیوں کی سی زندگی بسر کی جس اس کے شخصی حالات کا کوئی علم نہیں۔ جن کی تدوین کی جانب مورخین فلاسفۃ اسلام و یورپ کے حالات لکھتے وقت توجہ کرتے ہیں۔ لیکن درحقیقت حکماء کی تاریخ میں اس قسم کے خصوصیات امور کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔

ایک شورش کی وجہ سے فارابی نے بغداد سے حلب کا رخ کیا تھا جب وہ حلب سے دمشق کی جانب سفر کر رہا تھا تو راستے ہی میں اس کو موت نے آیا۔ مرنے کے بعد سیف الدولہ نے صوفیوں کا لباس پہنا جس کو فارابی نے آخری زمانے میں اختیار کیا تھا، اور اس کی قبر پر جا کر اظہارِ تاسف کیا۔ اس روایت کی تائید ایک دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے جو ابن ابی عبیدہ سے منقول ہے کہ سیف الدولہ نے اپنے پندہ مصاحبین کے ساتھ فارابی کے جنازے کی نماز پڑھی۔ بعض مؤرخین عرب سے مراد ہے کہ فارابی نے اپنی وفات سے ایک سال قبل مصر کی سیاحت کی تھی لیکن اس کا تحقیقی طور پر ثبوت نہیں ملتا۔

**اخلاق** فارابی، فی النفس، غلوت گزینی، اور فانی مزاج تھا۔ اس کی زندگی بالکل حکماء قدیم کی سکتی وہ بہت سلیم الطبع تھا اور اکثر فلسفے میں مستغرق رہتا تھا۔ اس کی کنایت کی یہ کیفیت تھی کہ سیف الدولہ کے ان تمام پیش ہوا انعامات میں سے جو اس کو دیے جاتے تھے، صرف چاندی کے چار درہم و دو نیا کرتا تھا جن کو وہ اپنی زندگی کی اہم ضرورتوں میں صرف کرتا اور لباس کی اس کو چنداں ضرورت نہ تھی۔ جمال الدین قاضی نے (اپنی کتاب کے صفحہ ۱۸۸ میں) لکھا ہے کہ فارابی کا نہ کوئی مکان تھا، اور نہ کوئی پیشہ، خدا میں بیٹھنے کے دل کا شہدہ بریکانی شراب کے ساتھ استعمال کرتا تھا اور رات کو چوکیداروں کے پاس جانا تھا تاکہ ان کی تنذیل کی روشنی میں پڑھے۔ فارابی مملکت غفل کا حکمران تھا۔ لیکن عالم ہادی میں حیرت و مغلوبہ الحال۔

**تعلیم** مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ فارابی نے ایک مسیحی استاد سے جس کا نام یوحنا بن حیلان تھا تعلیم حاصل کی تھی اور اس استاد نے ابراہیم مروزی کے ساتھ ایک مروزی شخص سے جس کا نام تاریخ محفوظ رکھ سکی۔ استفادہ کیا تھا، اور جیسا کہ فارابی یوحنا سے فیضیاب ہوا۔ اسی طرح ابوالبشر متی ابراہیم مروزی سے مستفید ہوا تھا۔ ابوالبشر کا شمار ان مخصوص افراد میں سے ہے جو اسطوکی کتابوں کا ترجمہ اور شرح کرنے کے لیے مقرر کیے گئے تھے۔ یہ فارابی کا معاصر لیکن اس سے معاصر شخص تھا۔

سبسمانی (یعنی ابن عدی کے شاگرد) نے اپنی تعلیقات میں روایت کی ہے کہ یحییٰ ابن عدی نے جو فارابی کا شاگرد ہے، اس کو خبر دی کہ متی ابوالبشر نے ایسا فوجی ایک مسیحی استاد سے پڑھی، اور فانی غلو کا (یعنی مغفولات) اور بارمیناس (یعنی عبارت) ایک دوسرے استاد، روبیل نامی سے، اور کتاب تیسار کی مکمل ابن یحییٰ مروزی کے پاس کی، یہ تمام کتابیں اسطوکی ہیں۔ اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ یہ اساتذہ ان کتابوں کو پڑھا کرتے اور ان کی تعلیم بھی دیا کرتے تھے۔ چونکہ ابوالبشر، فارابی کا معاصر تھا۔ بلاشبہ فارابی نے بھی ان اساتذہ سے استفادہ کیا ہوگا۔ کیونکہ وہ عالمان علم میں تھے جو ایک استاد پر اتنا کرتے ہیں

چنانچہ قاضی ساعدی مروی ہے کہ سہ ابو بکر ابن السراج سے نحو اور ابن السراج اس سے منطق پڑھا کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ علوم حکمیہ سے واقف ہونے کے علاوہ وہ علوم ریاضی میں بھی کافی مہارت رکھتا تھا۔ مکی امور کی حد تک طب میں بھی اس کو دخل تھا۔ البتہ جزئیات اور علمی طب سے نا آشنا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ فارابی تمام دنیا کی زبانوں کا عالم تھا، یہ ستر زبانیں ہیں۔ لیکن زیادہ تر اس پر زور دیا گیا ہے کہ وہ صرف فارسی ترکی۔ عربی سے واقف تھا۔ تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ان زبانوں کے علاوہ وہ یونانی، اور سریانی بھی جانتا تھا۔ اور انہی پانچ زبانوں کا جاننا اس زمانے میں روکائی سمجھا جاتا تھا۔

**فلسفے میں فارابی کا مرتبہ** تیسری صدی ہجری کے اواخر میں حکمے عرب و فرقوں میں منقسم ہو گئے تھے، ایک تو متکلمین (مناظروں) کا گروہ تھا۔ کندی کی ایک بڑی فیصلت یہ تھی کہ وہ اس گروہ کا پیش رو تھا جو خاص طور پر الہیات، اور ماوراء الطبیعات کے ساتھ شغف رکھتا تھا اور جس کا محور مروجہ ہوا تھا۔ اس فرقے سے قبل یہ لوگ فیثا خود س کے متفکر تھے، لیکن ایک زمانے کے بعد انہوں نے فیثا خود س اور اس کے تابعین سے علیحدگی اختیار کر لی اور اسطو کے ہمنوا ہو گئے۔ مگر یہ اس وقت ہوا جب کہ اسطو کی تعلیمات پر نو افلاطونیت کا خاصا رنگ چڑھ گیا تھا۔ اس کے مباحث مبادی اشیا، معنی، فکر اور روح سے متعلق ہوتے تھے، اور خدا کے تعالیٰ کو تخلیق میں حکمت کی وجہ سے، یا بہ حیثیت علت اولیٰ ہونے کے عین ثابت کرتے تھے۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ خدا واجب الوجود ہے۔ اور تمام اشیا اس کے وجود سے موجود ہوتی ہیں۔ یہ لوگ سب سے پہلے اسی کے ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ فارابی اس فرقے کا سرگروہ تھا چنانچہ یہ سب اسی کی طرف رجوع کرتے اور اسی پر اعتماد رکھتے تھے (ملاحظہ ہو تاریخ ادب، عربی، انڈکسن)۔

دوسرا فرقہ فلاسفۃ طبیعیہ کا تھا اس کا محور بعصرے اور طہران میں ہوا۔ اس کے مباحث مادی، محسوس، طبیعی خواہر تک محدود تھے، اشیا، تخیلیط، بلدان اور قبائل کے حالات اس کے بعد انہوں نے ترقی کی، لیکن ان کی نظر اس اثر تک نہ پہنچی جو اشیا و عالم محسوسات میں پیدا کرتے ہیں۔ اس کے بعد ان کے موضوع بحث نفس، روح اور قوت (الہیہ قوتیں)، اور اس قوت کو انہوں نے علت اولیٰ یا خالق حکیم کے نام سے موسوم کیا جس کی حکمت تمام مخلوقات میں نمایاں ہے۔ ابو بکر محمد بن زکریا رازی اس فرقے کا سرگروہ تھا جس کے حالات ابن الصبیح (صفحہ ۳۰۹) میں گزر چکے ہیں۔ وہ ایک طیب حادث اور طبیعی فلسفی تھا۔ تشریح بالا کے بعد ان دونوں فرقوں کا درمیانی فرق واضح ہو جاتا ہے۔ فرقہ دیشیہ جس کا پیشوا ابو بکر رازی ہے، ایسے امور سے بحث کرتا ہے جن کا ادراک حواس کے ذریعے ہو سکتا ہے اور انہی کی صفات اور قوت اثر کے مشاہدے پر اکتفا کرتا ہے۔

پہلا فرقہ جس کا سرگروہ فارابی ہے، متکلمین کا ہے جو تمام اشیا، کالین ان کے وجود سے کرتا ہے اور سب سے پہلے اس وجود کے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اس لحاظ سے فارابی اپنے زمانے کے ایک بڑے فریادہ سرگروہ کا پیشوا ہے۔

ابو انصرے کسی نے پوچھا کہ تمہاری تعلیمت زیادہ ہے یا اسطو  
 فلسفہ اسطو پر فارابی کا اضافہ کی؟ جواب دیا: اگر میں اس زمانے میں ہوتا تو اس کے  
 مختلف گروں میں بے شمار ہوتا۔ اور کہا کہ میں نے اسطو کی کتاب سماع کو چالیس مرتبہ پڑھا ہے  
 اور ابھی اس کو پڑھنے کی ضرورت محسوس کر رہا ہوں۔ (القطبی) فارابی کی ایک نمایاں فضیلت یہ ہے  
 کہ اس نے اسطو کی کتابوں کی حفاظت کی اور ترجمہ اور شرح کرنے سے قبل ان کا تعین کیا اور انہیں  
 دوسری کتابوں سے محفوظ ہو جانے سے بچایا۔ ایک اور فضیلت یہ ہے کہ ان کے جتنے بھی تلامذہ اہم دس  
 اور احباب تھے وہ تمام اسطو کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کر رہے تھے۔ فارابی ہی وہ شخص ہے جس کی  
 متاخرین نے انتہاء کی اور اسی کے نقش قدم پر چلے، اور جتنی بھی یورپ کی قدیم و جدید زبانوں سے عربی  
 میں ترجمہ شدہ کتابیں ہم کو دستیاب ہوئی ہیں اسی انداز کی ہیں جس کو فارابی نے اختیار کیا تھا۔ اور  
 ان کی ترتیب یہ ہے:-

(۱) منطق کی آٹھ کتابیں (مقولات) ہر منطقی (فن تفسیر) تفسیل (قیاس) تفسیل ثانی (برہان)  
 قیوتیا (جدل) منطق - بلاغت - شعر - یہ وہ کتابیں ہیں جن پر فارابو لیس نے (جو اسکندریہ کا ایک حکیم اور  
 یونین کا کاش گر تھا) مقدمہ لیا غور کیا تھا۔

(۲) اس کے بعد طبیعیات کی آٹھ کتابیں یعنی طبیعیات - کتاب السوا والعام - التولید والفساد - علم الجو و علم النفس  
 الحس والمحسوس - کتاب البنات - الجیوان - اس کے بعد تین کتابیں :- ماوراء الطبیعیات - اخلاقیات - سیاست  
 کی ہیں - جن میں سے اخلاق کی کتاب کو ارشاد احمد لطفی مرید جامعہ مصر نے فرانسیسی سے عربی میں ترجمہ کیا ہے  
 یہی وہ ترتیب ہے جس کو فارابی نے کافی غور و غوض کے بعد پیش کیا تھا اور جس پر فارابی کے عہد  
 ہمارے زمانے تک تمام حکما و کارند رہے ہیں۔

بہر حال ان خصوصیات کے لحاظ سے فارابی کی فضیلت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا۔ کوئی تعجب نہیں کہ  
 اسی وجہ سے اس کا نام "معلم ثانی" رکھا گیا۔ اور ہم اس کو ازسطا چالیس عرب کہتے ہیں۔

قاضی صاعد نے اپنی کتاب "التعریف بطبقات الامم" میں لکھا ہے  
 منطق میں فارابی کا مرتبہ کہ فارابی فن منطق میں تمام فلاسفہ سے بازی لے گیا۔ اس نے

سب سے زیادہ مسائل کی تحقیق کی، اشکال مقامات کی تشریح کی اور مبہم چیزوں کو واضح کیا بہر حال منطق کو  
 اس نے سہل الحصول بنادیا اس کے ساتھ ساتھ منطق کے جو محتاج ابدا امور کو ایسی کتابوں میں جو صحیح عبارت  
 اور لطیف اشاروں پر مشتمل ہیں جمع کر دیا۔ اور صنعت تفسیل اور طریق تعلیم پر بھی تفسیر کی جس سے کئی  
 نے غفلت برتنی تھی۔ علاوہ اس کے ان کتابوں میں اس نے منطق کے مواد غم سے بھی بحث کی ہے انسان  
 منقطع ہونے کے اصول و واضح کیے ہیں۔ استعمال کے طریقے بتائے ہیں اور اس امر کی بھی توضیح کی ہے کہ ہر مادے  
 میں قیاس کی صورت کس طرح شناخت کی جاسکتی ہے اس طرح فارابی کی کتابیں اس فن پر کافی ودانی ہیں۔

منطق میں فارابی کی فضیلت کا دار و مدار اس کے طریق بحث پر ہے۔ کیونکہ اس نے صرف طریقہ منطقی تحلیل پر اکتفا نہیں کیا بلکہ غور سے بھی اس کے تعلق کو واضح کیا۔ اور نظریہ علم کے متعلق بحث کی۔ نیز اس امر کی بھی اس نے توضیح کی کہ فن نوعی زبان کو - منضبط کرنے سے قاصر ہے۔ بخلاف اس کے منطق تمام زبانوں کو منضبط کرتی ہے اور ان کو غلطیوں سے محفوظ رکھتی ہے۔

منطق پر اس نے اس طرح تدبیری طور پر بحث کی ہے :- لفظ - جملہ مرکب - خطاب - سبب - یہی وہ طریقہ ہے جس کو اس نے اختیار کیا۔ اور جس کو یہاں اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

فارابی نے منطق کی دو قسمیں کی ہیں :- تصور - تصدیق - تصور، میں تمام افکار، اور تصدیقات داخل کیے ہیں اور تصدیق میں استدلال اور دائرے - تصور پر صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوتا۔ افکار کے دائرے میں نہایت بسیط اشکال نفسانیہ اور ایسی صورتیں بھی داخل ہیں جو چہوں کے ذہن پر نقش ہوتی ہیں جیسے ضروری واقعہ - ممکن - کیونکہ یہ ایسے امور ہیں جن کی جانب انسان کی عقل فوراً متوجہ ہوتی ہے۔ لیکن براہست کی وجہ ان کی تشریح نہیں کی جاسکتی۔ مثلاً اور افکار کی تطبیق کے بعد آواز پیدا ہوتی ہیں جن میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے اور دائرے کی صحت معلوم کرنے کے لیے استدلال - تصدیق اور قروض مدکر کی ضرورت ہوتی ہے جو بدیہی طور پر واضح ہوتے ہیں اور ایمانی کی بدیہات اور مابعد الطبیعیات اور اخلاق کے بعض ادبیات کے مانند کسی خارجی ثبوت کے محتاج نہیں ہوتے۔ نظریہ تصدیق کا خلاصہ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں شے معلوم کے ذریعے انسان کا ذہن شے مجہول یا شے مشکوک کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

(۱) التفریق بین رائی الکلیین اندا طون وارسطو وافر  
میں اور کتابوں کے ساتھ طبع ہوئی ہے)

(۲) قیما منشی الاطلاح علیہ قبل قراۃ ارسطو و مطبوعا

فارابی کی ان کتابوں کی تفصیل جو عربی زبان میں اس وقت تک موجود ہیں

(۳) فصول المسائل (مطبوع) (۴) رسالہ فی المنطق القول فی شرائط الیقین (یورپ میں لکھا گیا ہے)

(۵) رسالہ فی القیاس، فصول یمتاج الیہائی مناظر المنطق (دقی)

(۶) رسالہ فی ہیئت الروح (دقی)

ابن ابی الصبیح کی کتاب میں بھی اس مؤرخ الذکر رسلے کا تذکرہ ہے۔ اس میں فارابی نے روح کے وجود کو ثابت کیا ہے، ایک روح ایک جوہر بسیط ہے اور دوسرے کی مدد کے بغیر ختم و ادراک پر قادر ہے اور اس کے مختلف مظاہر اور متعدد وظائف ہیں۔

ان چند رسائل کے علاوہ اس کی جو تالیفات اس وقت تک باقی ہیں ان میں سے تقریباً بارہ کتابیں منطق پر ہیں جو یورپ کے مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں اور بعض کا لاطینی اور عربی زبانوں میں بھی ترجمہ ہوا ہے جن میں سے اکثر اسکودیا میں طبع ہوئی ہیں، اور بعض لاطینی ترجموں کی طباعت ہندو قیر وغیرہ میں ہوئی ہے اور آٹھ کتابیں سیاسیات اور ادب پر بھی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں :-

(۱) مبادی آراء اہل مینہۃ الفاضلہ (مطبوعہ لندن ۱۸۹۵ء)  
(۲) احصاء العلوم (اسکوریال میں لکھی گئی ہے، اس کا ایک ترجمہ لاطینی زبان میں ہے اور دوسرا عربی زبان میں ہے۔

(۳) ایسا سنہ المہدیۃ (بیروت ۱۹۰۲ء)

(۴) نوکتا میں ریاضیات، کیمیا، اور موسیقی پر جس جو عربی اور لاطینی ترجموں کے ساتھ یورپ اور آستانہ کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

(۵) ان کے علاوہ اور نو تالیفات مختلف مقامات میں پائی جاتی ہیں۔

**فارابی کی تالیفات کی نوعیت کے لحاظ سے ترتیب** | فارابی کی تالیفات کی ترتیب ان کے

سنہ تدوین کے لحاظ سے نہیں ہو سکتی، البتہ یہ ان کے موضوع کے اعتبار سے ممکن ہے، فارابی کے علم کلام اور فلسفہ طبیعی کے مبادی پر لکھا ہے اس کے اوائل عرب میں لکھی گئی، اور ان سب کا محرک اس کا وہ طبعی میلان تھا۔ جو وہ عوام الناس میں حکمت کی ترویج کے متعلق رکھتا تھا لیکن اس کے شاہکار تو وہ ہیں۔ جو اسطو کے فلسفے کی تعریف، تشریح اور تفسیر کے لیے مخصوص ہیں۔ اسی بنا پر اس کو ”معلم ثانی“ کا لقب دیا گیا ہے جس میں اس امر کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ اسطو کے بعد جس کا لقب ”معلم اول“ تھا تمام علماء میں افضل ہے۔ لیکن جو لوگ اس کی تالیفات سے واقف ہیں کہتے ہیں کہ فارابی نے اسطو کے نظریات سے اختلاف نہیں کیا ان میں سے جو کچھ بھی ہمیں دستیاب ہوا ہے نادر الوقوع ہے۔ اس کی تمام تالیفات کی مراحت تفسیری (صفحہ ۱۸۲) اور ابن ابی عمیر کی طبقات الاطباء (جلد ۲ صفحہ ۱۳۸) میں کی گئی ہے۔ اس طرح ہم نے اس کی مشہور مشہور کتابوں اور پندرہ رسالوں کا پتہ لگایا ہے۔ الحاج خلیفہ نے ”کشف الظنون“ میں لکھا ہے کہ اس کی نادر کتابیں تو وہ ہیں جن کا ابن سینا کی کتابوں میں اکثر تذکرہ کیا گیا ہے۔

فارابی سے جو کتابیں منسوب ہیں ان میں سے ایک ”احصاء العلوم“ بھی ہے۔ اس کتاب کو عرب کا تینوں بہت مفید قرار دیا ہے۔ اس کا مطالعہ ہر طالب علم کے لیے ناگزیر ہے۔ ابن ساعدی نے اس کے متعلق بیان کیا ہے کہ یہ احصاء علوم اور ان کے احوال کی تعریف میں ایک بلند پایہ کتاب ہے۔ کسی نے اس سے قبل اس قسم کی کتاب نہیں لکھی اور نہ کسی نے پر راستہ اختیار کیا۔ کوئی طالب علم اس کی راہنمائی سے متغنی نہیں ہو سکتا، اور نہ اس پر غور و خوض کے بغیر وہ سکتا۔ فارابی کی مختلف علوم پر ایک کتاب ہے جو اسپین میں میڈرڈ کے کتب خانہ اسکوریال میں موجود ہے اس کا نام اس نے ”کماری“ رکھا تھا لیکن حقیقت میں اس وصف میں مبالغہ پایا جاتا ہے کیونکہ جو کچھ اس کتاب میں موجود وہ ان تمام امور پر منطبق نہیں ہوتا جو ہمارے زمانے میں ”دائرة المعارف“ یا ”المعجم“ (ترجمہ معجم پاشا) میں ملتے ہیں۔ علامہ شاہ کاغجانی ہے کہ جس رسالے کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا ہے اور جو ”تخصیص سائر العلوم“ کے نام سے فارابی سے منسوب ہے، وہ ”احصاء علوم“ ہی کا ایک مختص ترجمہ ہے۔ اس کا ایک نسخہ اٹلی میں پادرم کے

کتب خانہ دی روس میں موجود ہے اور ایک مکمل نسخہ لاطینی مخطوطات میں پیاریس کے کتب خانہ وغیرہ میں بھی ملتا ہے (فہرست مجموعہ ۳۴ اب حقی لاطینی)

یہ رسالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے پہلے میں علوم لغات اور سرے میں علم منطق (قیسے میں ریاضیات، چوتھے میں طبیعیات اور پانچویں میں فنون دین سے بحث کی گئی ہے اور فارابی نے ان مختلف علوم کا بھی ذکر کیا ہے جن پر یہ ابواب مشتمل ہیں۔ اس کے ساتھ ہر فن کی واضح طور پر مختصر الفاظ میں تعریف بھی کی ہے اس کی ایک اور کتاب "اخر اخص فلسفہ" افلاطون و فلسفہ ارسطو و تحلیل بعض مکتبہ ہذا ان اہلکسان ہے ہم کو اس کتاب کے متعلق رہا جو فارابی کے متعلق جو کچھ بھی معلومات حاصل ہیں۔ ان کے لیے فغلی اور ابن السیوکی نے تفسیحات کے علاوہ کوئی اور ماخذ نہیں۔ جو کچھ انہوں نے لکھا ہے اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب تین حصوں پر مشتمل ہے پہلا حصہ مقدمہ ہے جس میں علوم فلسفہ کے فروعات کی تشریح کی گئی ہے اور ایک دوسرے کا طبعی تعلق اور ان کی ضروری ترتیب بتلائی گئی ہے تاکہ ان کی کافی طور پر توضیح ہو سکے۔ دوسرے حصے میں افلاطون کے فلسفے سے بحث کی ہے اور اس کی کتابوں کی سراحت کی ہے تیسرا حصہ تفصیلی طور پر فلسفہ ارسطو پر مشتمل ہے اس کے ساتھ اس کی ہر کتاب کی غیص کی گئی ہے اور اس کی تدوین کا مقصد بھی واضح کیا گیا ہے، علمائے عرب کا خیال ہے کہ تیسرا "پہر ارسطو کی کتابوں کے متنی اس کتاب کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں۔ ابن ابی السیوکی نے اس کتاب کے متعلق لکھا ہے کہ فارابی نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفے کے افراسن پر ایک کتاب لکھی ہے جس سے اس کے فلسفے کا جوہر اور فنون حکمت کی تحقیق کا پتہ چلتا ہے، اس سے استدلال کے طریقے کی دریافت اور مطلوب کے پہچانے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اس میں اس نے تمام علوم کے اسرار اور ان کے فوائد کو تفصیلی طور پر واضح کیا ہے۔ یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح تدبیری طور پر بعض علوم بعض سے مستنبط ہوئے ہیں۔ اس کے بعد اس نے افلاطون کے فلسفے سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے بتلایا ہے کہ افلاطون کا اپنے فلسفے سے کیا مقصد تھا اس کے ساتھ افلاطون کی فلسفیانہ تصنیفات کے نام گنوائے ہیں۔ بعد ازاں ارسطو کے فلسفے پر روشنی ڈالی ہے اس پر ایک جلیل مقدمہ لکھا ہے جس میں اس کے فلسفے کی تشریح کی ہے اور اس کی منطق اور طبیعیات پر جو کتابیں ہیں ان میں سے ہر ایک کے افراسن سے بھی بحث کی ہے اس فلسفے میں جو چیزیں دستیاب ہو اہے، علم الہی کی جایت پر بحث کا اہتمام ہوا ہے اور علم طبیعی کے ذریعے اس پر استدلال کیا گیا ہے۔ فلسفے کے طالب علم کو اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں ملی سکتی، کیونکہ جس اس کے ذریعے ان تمام علوم کے مشترک معانی سے واقفیت سمجھنے کے ساتھ ساتھ ان معنی سے بھی واقفیت ہو جاتی ہے جو ہر علم کے ساتھ مخصوص ہیں مثلاً فیوریاں (COTEFORFF) کے معنی اور تمام علوم کے اصول موضوعہ کے سمجھنے کے لیے اس کی مدد ناگزیر ہے۔

فارابی کی ایک اور کتاب "آداب" یہ ہے جس کا نام اس نے "میرت فاضلہ" لکھا ہے۔ ایک کتاب سیاست پر ہے اس کا نام "سیاست مدینہ" ہے۔ مورخین عرب ان کے متعلق کہتے ہیں کہ فارابی نے ان دونوں میں "اوراد" (الطبیعت کے متعلق جیسا کہ ارسطو نے تعلیم دینی تھی نہایت مفید خیالات کا اظہار کیا ہے اور سترہ ارکان مجرورہ۔

کا بھی ذکر کیا ہے، اور یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح ترتیب کے ساتھ مادہ کثیفہ ان سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ نیز اس علم کی تفصیل کے طریقے کو بھی واضح کیا ہے۔  
تفطی نے ان کے متعلق لکھا ہے کہ:-

”خارابی نے علم الہی اور علم دنی پر دو کتابیں لکھی ہیں جو اپنی نظیر آپ ہیں۔ ان میں سے ایک سیاست مدینہ کے نام سے مشہور ہے، اور دوسری کا نام سیرۃ فاضلہ ہے۔ ان دونوں میں خارابی نے کمال وضاحت کے ساتھ ارسطو کے مذہب کے مطابق جو اس نے ”مست مبادی روحانیہ“ میں اختیار کیا ہے، علم الہی کی تشریح کی ہے، اور یہ بھی واضح کیا ہے کہ ان مبادی روحانیہ سے کس طرح جو اہر جسمانیہ اس تنظیم اور حکمت کے ساتھ پیدا کردہ واقعی پائے جاتے ہیں مستنبط ہو سکتے ہیں۔ اس کے بعد انسان کے مراتب اور اس کے توانے نفسی سے بحث کی ہے اور وحی و نفس کے فرق کو واضح کیا ہے، اعلیٰ اور ادنیٰ تمدن کے اقسام بیان کیے ہیں۔ یہ بھی بتلایا ہے کہ تمدن کس حد تک سیرۃ فکریہ اور انوار میں نہویہ کا محتاج ہے۔ اس کے بعد اس نے ان مختلف عناصر سے بحث کی ہے۔ جن سے انسانی طبیعت اور نفس کے خواص کی کمیون ہوتی ہے، اور وحی و حکمت کے فرق کو واضح کیا ہے۔ منظم اور غیر منظم جماعت کی تشریح کی ہے۔ اور یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح تمدن کے لیے سیاسی حکومت اور دینی شریعت ناگزیر ہے۔ یہ ابن ابی امییر اور تفتی کے ان تمام خیالات کا مختص ہے جو انہوں نے عیون الانبیاء اور اخبار حکماء میں پیش کیے ہیں۔ اس وقت یہ امر محتاج توضیح نہیں کہ ان دونوں موضوعین کی مراد کتاب سیاست مدینہ سے ”مدیرۃ فاضلہ“ ہے اور خارابی نے بعض تالیفات میں اپنی عادت کے موافق اس کے دو نام رکھے ہیں کیونکہ اس نے کتاب سیاست کا نام ”کتاب موجودات“ بھی رکھا ہے۔

”مبادی موجودات مست“ یا ”مستہ اور کان مجرودہ“ یا ”مبادی مستہ روحانیہ و حسب ذیل ہیں۔

(۱) مبدا الہی یا سبب اول، فرد ہے، یعنی واحد ہے اس میں تعدد نہیں۔

(۲) اسباب ثانویہ یا عقل اجرام سماویہ۔

(۳) عقل فعال

(۴) نفس

(۵) صورت

(۶) مادہ معنویہ

مبدا اول مفرد احدیت مطلقہ ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے متعدد ہیں۔ پہلے تین مبادی اجرام نہیں ہیں۔ ان کو اجرام سے براہ راست کوئی تعلق ہے۔ آخری تین مبادی یا تاہما اجرام تو نہیں ہیں۔ البتہ ان سے تعلق رکھتے ہیں اور اجرام کی چند قسمیں ہیں۔ اجرام دوائر فکریہ۔ حیوان قائل، حیوان غیر قائل۔ نباتات، معدنیات اور عناصر اربعہ۔ ان تمام انواع کے مجموعے سے وجود کی کمیون ہوتی ہے۔ خارابی نے ان تمام تصریحات کے بعد ان امور پر روشنی ڈالی ہے جو ان مبادی مستہ سے مستنبط ہوتے ہیں۔ پھر انسان کے متعلق بحث شروع کی، اور

تمام انسانی جماعتوں کے نظام کی تحقیق کی نیز یہ بتلایا کہ اس کمال سے قریب اور بعد کا لحاظ کرتے ہوئے جوہر موجود کا ختمائے مقصد ہے۔ وجود انسانی کی غایت سے اس نظام کو کیا نسبت ہے، اور کہا کہ وہی افراد کمال کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہو سکتے ہیں جو نہایت ذکی اور عقل فعال سے متاثر ہونے کی قدرت رکھتے ہیں۔

یہ امر لازمی ہے کہ عقل فعال انسان کو درایت اولیہ عطا کرے جس سے واقف ہونے کمال کا انتہائی مرتبہ اور ہدایت پانے کی استعداد میں افراد انسانیہ اپنے طبعی اور برقی خواص کے

لیے مختلف ہوتے ہیں۔ جنہوں نے اس میدان میں پہلا قدم رکھا ہے اور بقدر منزلت علم حاصل کیا ہے وہ اس امر پر قادر ہوتے ہیں کہ اپنی ذاتی کوشش اور عقل فعال کی تاثیر سے کمال کے انتہائی مرتبے تک پہنچ جائیں لیکن انہیں چاہیے کہ کمال کے انتہائی درجے کو اچھی طرح سمجھ لیں اور اس کو اپنا ختمائے مقصد قرار دیں، اور ان میں سے خواہ ذکی ہوں یا چھٹ، ہر ایک اس امر سے واقف ہو جائے جب ان کے اعمال ان کے مقصد کے مطابق ہونے لگتے ہیں تو اس وقت وہ عقل بالملک کے درجے پر فائز ہوتے ہیں۔ اس کے بعد عقل مستفاد کا درجہ ہے، اس مرتبے پر پہنچنے کے بعد عقل فعال سے اتصال ہو جاتا ہے، اور العالم اور فیوضات الہی کے حاصل کرنے کی کامل استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ جب انسان اس مرتبے پر فائز ہو جاتا ہے تو اس کے لیے یہ کمنا بجا ہو گا کہ وہ "وحی الہی" کے درجے کو پہنچ گیا ہے اور انبیاء کا دوسرے لیکن اس مرتبے تک اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب کہ اس کے اور عقل فعال کے درمیان سے تمام حجابات دور ہو جائیں۔ یہی وہ حالت مخصوص ہے جس میں فارابی نے وحی کا اعتراف کیا ہے۔ لیکن جیسا کہ ظاہر ہے۔ اس مقام پر اس نے شکلیں کے خیالات سے اختلاف کیا ہے۔

اس کے بعد فارابی واضح طور پر بتلاتا ہے کہ وہ سعادت جس سے خلوص نفس یا وحدت نفوس شری متفق ہوتے ہیں مقدار اور نوعیت میں اس درجہ کمال کے

لحاظ سے مختلف ہوتی ہے جس کہ انسان نے اس حیاتیہ اجتماعی میں رہ کر حاصل کیا ہے۔ جس سے اس کی سعادت متعلق ہوتی ہے۔ اور جس کا حصول اس کے لیے ناگزیر ہے۔ جب لوگ مادے اور جسمانی عادات سے علیحدہ ہو جاتے ہیں تو ان کو عوارض سے بھی نجات ملتی ہے جو طبعی طور پر اجسام پر عارض ہوتے رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان پر نہ حرکت کا اطلاق ہو سکتا ہے نہ سکون کا، بلکہ وہی احکام صادق آتے ہیں جو ایسی ہستی کے متعلق صادق آسکتے ہیں جس نے عالم غیب سے قدم باہر ہی نہیں رکھا۔ جن صفات سے اجسام متصف ہوتے ہیں وہ ان نفوس مفاد کے لیے رجن کی تعبیر و تحدید کسی قطعی قول کے ذریعے ممکن نہیں، اجازت نہیں۔ کیونکہ انسانی ذہن ایسے موجودات کا احاطہ نہیں کر سکتا جو نہ اجسام ہیں اور نہ اجسام سے ان کو کسی قسم کا تعلق ہوتا ہے جب ان کے اجسام معدوم ہو جاتے ہیں اور ان کے نفوس نجات حاصل کر کے مزید سعادت پر فائز ہو جاتے ہیں تو اس وقت دوسرے لوگ ان کے جانشین بن جاتے ہیں، اور ان کے نقش قدم پر چلنے لگتے ہیں۔ اور ان کی زندگی کے حالات کو اپنا نصب العین بنالیتے ہیں۔ اس طرح خود ان کے نفوس بھی نجات حاصل کر لیتے



ہیں، اور جیسا کہ ان کے اسلاف پر گزرا ان کے اجسام بھی معدوم ہو جاتے ہیں، اس طرح یہ نفوس متشابہ ترقی کرتے جاتے ہیں، اور ان میں سے بعض کا بعض سے اختلاط ہو جاتا ہے، اور جوں جوں جماعتی علاقے سے آزاد شدہ نفوس کی تعداد میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، اور وہ باہم ایک دوسرے سے ملتے جاتے ہیں، ان کی سعادت کی تکمیل ہوتی جاتی ہے اور جیسے جیسے نفوس سابقہ سے ان کے بنی نوع کا الحاق ہوتا ہے ان کی مسرت میں زیادتی ہوتی جاتی ہے۔ کیونکہ جب کبھی نفس اپنی ذات اور جوہر کے متعلق غور کرتا ہے تو اس کے مثال دوسری ذات اور جسام کا بھی علم حاصل ہوتا ہے۔ اور نفوس قدیمہ کی اس وحدت نفسی کے ساتھ جوں جوں جدید نفوس کا اتصال ہوتا جاتا ہے مردہ ایام سے، جو اب کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے جس سے ان نفوس مقدمہ کی سعادت غیر متناہی حد تک ترقی کرتی جاتی ہے، اور یہ اسی قسم کی سعادت ہے جو اقوام ایک کے بعد ایک حاصل کرتی جاتی ہیں۔ یہی وہ ابدی راحت ہے جو عقل فعال کا مقصود بالذات ہے (بیان تک فارابی کی کتاب "مدینہ فاضلہ" کے خیالات کا مختصر تھا، اس شخص کے لفظ سے (جس کا سمجھنا بعض افراد کے لیے دشوار ہے) ایک مبصر اس نتیجے تک پہنچ سکتا ہے کہ فارابی خود نفوس کا اسی صورت میں قائل ہے جب کہ یہ نفوس اپنی دنیوی زندگی میں عقل متفاد کے مرتبے پر فائز ہو گئے ہوں، اور اس کے قول کے وہی معنی لیے جائیں گے جو وحدت نفوس کے قائلین کی رائے کے مطابق ہوں۔ فارابی کا یہ خیال بعد میں ابن باجا اور ابن رشد کے خیالات کا سبب قرار پایا۔ کتاب "مدینہ فاضلہ" کو مطبع نیل میں شیخ مسطفیٰ قباہی دمشقی نے (جنہوں نے تفاروت سوڈان میں وفات پائی ۱۹۱۲ء) میں مطبع کیا۔

**وحدت نفوس کے متعلق ابن طفیل کی رائے**  
ابن طفیل، جو عرب کے فلاسفہ اشراقیین میں سے ہے، فارابی کے ماوراء طبعیات والی تالیفات کو کوئی اہمیت نہیں دیتا اس کا بیان ہے کہ فارابی کی اہم تالیفات منطق پر ہیں اور حکمت مجسمہ پر اس کے بعد جو کتابیں جہم تک پہنچی ہیں۔ وہ سہ تاپاشکوک اور مناقص سے مملو ہیں۔ اس کے بعد ابن طفیل نے فارابی کے ان شکوک کی جانب اشارہ کیا ہے جو وہ خود نفس کے متعلق رکھتا ہے، ادہ کتابہ کہ فارابی نے اپنی کتاب "مدینہ فاضلہ" میں بیان کیا ہے کہ ارواح جیشہ موت کے بعد ابدی عذاب میں مبتلا رہتی ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی اپنی کتاب "سیاست" میں لکھا ہے کہ ارواح جیشہ معدوم ہو جاتی ہیں۔ اور صرف کامل نفوس ابدی زندگی پاتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ کتاب "مدینہ فاضلہ" بعینہ کتاب "سیرۃ فاضلہ" ہے اور اس میں فارابی نے بیان کیا ہے کہ وہ ہر بے منافقین اور ایسے اشخاص کی ارواح (جو خیر برتر کے معنی جاتی ہیں) لیکن اس تک پہنچنے کا قصد نہیں کرتیں، ایسے ناقص اور بے گھری رہتی ہیں جو انہیں درجہ کمال تک پہنچنے سے مانع ہوتی ہیں، انہ وہ اپنی تکمیل کر سکتی ہیں نہ معدوم ہو جاتی ہیں، بلکہ متعلق رہ جاتی ہیں، ان دونوں آفتوں میں ہمیشہ سرگرداں رہتی ہیں لیکن نفوس جاہل جن کو دنیوی زندگی میں خیر برتر کا علم ہی نہیں ہوا وہ عدم مطلق کی جانب لوٹ

جاتے ہیں اس کو اسحق بن عصف اور ابن فکیہ نے نقل کیا ہے )

ابن طفیل کہتا ہے کہ فارابی نے اپنی کتاب 'اخلاق ارسطوی' شہرچ میں لکھا ہے کہ انسان کی ترقی کی مروجہ اس دنیا میں ہے اور غیر ترقی پزیر اسی زندگی میں ہے اور دوسری زندگی میں اس کا وجود ممکن تو تھا اور اخلاقیات پر مبنی ہے۔ ابن رشد نے اپنی کتاب کے آخری حصے میں، جہاں عقل مادی اور عقل فعال کے تعلق سے بحث کی ہے اس آخری فقرے کی جانب اشارہ کیا ہے اور اس امر کی بھی تصریح کی ہے کہ انسان کے لیے علوم عقلیہ میں غور و فکر کرنے سے جو کمال حاصل ہوتا ہے اس سے کوئی اعلیٰ کمال نہیں۔ یہ ہے اس سلسلے کے متعلق ابن رشد کے قول کی تشریح۔ کیونکہ ابن رشد عقلی مفاد کے ساتھ ہماری عقلوں کے اتحاد کے امکان پر فلاسفہ کے ایک گروہ کے اعتراضات پیش کرتے ہوئے کہتا ہے :- یہی وہ اعتراضات ہیں جنہوں نے فارابی کو ارسطو کے اخلاقی کتاب شہرچ میں اس قول پر مجبور کیا کہ انسان کسی ایسے درجے تک نہیں پہنچ سکتا جو اس مرتبے سے بلند تر ہو جو اس کو علوم عقلیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس استحالة کو بیان کرنے کے بعد اس نے فارابی کے اس قول کا بھی انا ذکر کیا ہے کہ انسان کا علاقہ مادی سے مجرد ہو کر جرم فہرہ کی حالت میں متغلب ہو جانا محض ایک تواہم ہے۔ کیونکہ جرم پیدا ہوتا ہے اور مرتبہ صفت خلود سے منصف نہیں ہو سکتا۔ یہ ابن رشد کے بیان کا آخری مجموعہ ہے (ابن رشد، اذریجان)

فارابی کو اس قسم کے انوال سے بہت نقصان پہنچا۔ اس کے معاصرین اور زمانہ مابعد کے بعض تشدد پسند افراد نے اس کی تحقیر کی اور اس پر عقیدہ تناسخ کا اتمام لگایا حالانکہ یہ تحت محض بے بنیاد ہے۔ اس کا سبب وہ غلط فہمی ہے جو اس کی کتاب 'مدیرۃ فاضلہ' (مطبوعہ مصر) کے اس قول سے پیدا ہوئی ہے جب ایک جماعت گزر جاتی ہے اور ان کے اجسام فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی ارواح بدنی علاقہ سے نجات حاصل کر کے مرتبہ سعادت پر فائز ہوتی ہیں تو ان کے بعد ان کے مرتبے میں دوسرے لوگ ان کے جانشین بنے ہیں جو ان کے قائم مقام ہوتے ہیں اور ان کے جیسے افعال کرتے ہیں۔ لیکن فارابی نے مجرد حیثیت کے تناسخ کا قطعی انکار کیا ہے اور اس کے لیے اس قسم کا قول مناسب بھی نہیں کیونکہ یہ اس کے سلسلہ انکار پر منطبق نہیں ہوتا۔ اس کے استاد ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے۔ یہ تو محض افلاطونی بدعت ہے جس کو اس یونانی حکیم نے قدیم مصریوں سے اخذ کیا، اور اکثر اپنی کتابوں میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ فارابی مذہبی تعلیم کے خلاف نفس مفرد کے خلود فارابی اور مسئلہ خلود کا بالکلے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ نفس بشری عقل فعال سے صرف موجودات کے صورت کو قبول کرتا ہے۔ اور یہ صورت عالم وجود میں آتے ہیں اور معدوم بھی ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ نفس میں اس امر کی قابلیت نہیں کہ معقولات مجردہ خالصہ کو حاصل کرے اور نہ اجتماع تعینات کی وجہ سے اس کی طرف تناسف کی نسبت ہوگی۔ یہ ابن رشد کی رائے ہے جس میں ابو نصر فارابی کے متعلق مختلف شکوک کا اظہار کیا گیا ہے لیکن ہم کو اس امر کی تصریح لازمی ہے کہ بعینہ اسی قسم کے شکوک ابن رشد کے زمانے میں بھی پیدا

ہوئے ہیں، اور اس کی جانب منسوب کیے گئے ہیں، اور انہی کی بنا پر قسم طبع میں اس پر کچھ نکتہ الزام لگایا گیا۔  
 قید کیا گیا۔ اور مختلف قسم کی اذیتیں دی گئیں۔

ہمارے پاس فارابی کی کتاب "مدینۃ فاضلہ" کے علاوہ ایک اور کتاب "المجہ بین رائی الکلیب" و "فلاطون الاثنی" و "ارسطا لیس" موجود ہے جس کے مقدمے میں فارابی نے لکھا ہے کہ جب میں نے دیکھا کہ ہمارے اکثر مسلمانوں میں حدود عالم اور اس کے قدم کے متعلق بہت سارے اختلافات پیدا ہو گئے ہیں اور ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ان دو جلیل القدر قدیم حکماء کے درمیان مبدع اول کے اثبات اور اس سے اسباب کے وجود، نفس اور تعقل کے مسائل، اور افعال خیر و شر کے جزا و سزا، اور اکثر تمدن، اخلاق و منطق سے متعلق امور میں بہت کچھ اختلاف ہے تو میں نے ارادہ کیا کہ ایک ایسا مقالہ مرتب کروں جس میں ان دونوں حکماء یعنی فلاطون اور ارسطو کی آراء میں تطبیق ہو جائے۔ اس کے بعد فارابی نے نو افلاطونیت کے طریقے کو لے کر ان دونوں حکیموں کی رائے میں تطبیق دینی شروع کی۔ لیکن اس میں نہ ارسطو کی الہیات کی تردید کی قوت ہے نہ اس کے لیے اسلامی عقیدے سے منحرف ہونا ہی ممکن ہے۔ لیکن اس دسلے پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اس میں فارابی کا مقصد صرف دینی تھا۔ اس کو ان دونوں حکیموں کی رائے کے منطقی اصول پر تحقیق اور تنقید کرنی مقصود نہیں بلکہ وہ کائنات کی ایسی نفسیاتی تشریح کرنا چاہتا ہے جو دین اسلام کے متناسق نہ ہو۔ اس لحاظ سے ان دونوں حکیموں کے درمیان جو فلسفیانہ اختلاف تھے، اس نے چشم پوشی کی۔ گو وہ ان سے کوئی واقف تھا، اور اس امر کا دعویٰ کیا کہ ان دونوں حکیموں میں محض الفاظ اور طریقہ فکر کے اعتبار سے اختلاف ہے، لیکن ان کی نفسیاتی تعلیم بالکل ایک ہے، اور ان دونوں کے خیالات میں تطبیق دینا اور ان کی آراء سے مستفید ہونا ان میں تفاوت پیدا کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

لیکن اس رسالے سے فارابی کی غایت پوری نہیں ہوئی۔ اور ہمارے نزدیک اس کا وہی حشر ہوا جو رسالہ "تہانہ الفلاسفہ" کا ہوا، جس کو غزالی نے اسی قسم کی غرض کے لیے لکھا تھا اور پھر اپنی نادر کتاب "المعتنون بر علی غیرہ" میں اس کی تردید بھی کر دی۔

اس کتاب کی اشاعت لاطینی زبان میں ۱۹۳۵ء میں پیرس میں ہوئی۔ اس میں عقول کی تقسیم اسی طرح کی گئی ہے جس طرح ارسطو نے کی تھی، نیز وحدت عقل، عقل اور معقول، وحدت عقول فعال و جن میں سے ایک عقل الہی فعال دائمی بھی ہے، پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ فارابی نے اس کتاب میں عقل کے چھ معنی بیان کیے ہیں :-

اول :- وہ معنی جو عام طور پر جمہور میں مروج ہیں جن کے لحاظ سے انسان کو قاتل کہتے ہیں؛

دوم :- وہ معنی جو متکلمین اپنے اس قول میں مراد لیتے ہیں :-

"یہ وہ چیز ہے جس کو عقل واجب قرار دیتی ہے، یا اس کی نفی کرتی ہے۔"

سوم :- وہ معنی جو ارسطو نے لیے ہیں جس سے صمیم اور غیر صمیم میں امتیاز ہوتا ہے اور جس کو وہ اپنی

کتاب "البرہان" میں بیان کرتا ہے۔

چہارم :- وہ معنی ہیں جس کو ارسطو نے اپنی کتاب "اخلاق" کے باب ششم میں بیان کیا ہے اور یہ وہ عقل ہے جس کے ذریعے خیر و شر میں امتیاز کیا جاتا ہے اور جس میں انسان کی عمر کی زیادتی کے ساتھ ترقی ہوتی جاتی ہے۔

پنجم :- وہ معنی ہیں جس کو ارسطو نے کتاب "النفس" میں بیان کیا ہے اور جس کی تسبیح عقل بالقوی عقل بالفعل و عقل متغادرہ و عقل فعال قرار دی ہیں۔

ششم :- وہ عقل ہے جس کو ارسطو نے کتاب "النفس" کے مقالہ ششم میں بیان کیا ہے جس کو عقل فعال کہتے ہیں۔

فارابی کے خیال کے مطابق ہر موجود یا ضروری ہے یا ممکن ان دونوں کے علاوہ فارابی اور الہیات کا کوئی تیسری چیز نہیں۔ چرکہ ہر ممکن کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے وجود کا کوئی سبب ہو اور سلسلہ اسباب غیر متناہی بھی ہو سکتا۔ اس لیے ایک ایسی ہستی کے وجود پر اعتقاد رکھنا لازمی ہے جو بغیر کسی سبب کے خود اپنی ذات سے موجود ہے اور تمام اعلیٰ صفات سے شغف ہے حقیقتِ ازلیہ سے مزین اور بغیر کسی تغیر و تبدل کے اپنی ذات سے ہر چیز کے لیے کافی ہے۔ وہ اپنی صفت کے لحاظ سے عقل مطلق، اخیر خالص اور مکرر تام ہے اور خیر و جمال سے اس کو رغبت ہے، القول فی واجب الوجود صفحہ ۱۱۶ اور اس کے بعد "المبدیۃ الفاضلہ" اس ہستی کے وجود پر کوئی دلیل پیش کرتی بھی ممکن نہیں کیونکہ وہی ہر چیز کی تصدیق اور برہان ہے اور تمام اشیاء کی علتِ اولیٰ ہے اسی میں حقیقت اور صدق کا اجتماع ہوتا ہے وہ تمام کائنات میں واحد ہے، فرد ہے، اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں۔ یہ منفرد وجودِ اول جو جو حقیقی ہے اللہ تعالیٰ کی ذاتِ پاک ہے، اور اس وجودِ اول سے اس کی مثال اور صورت، النکل الشافی، کی تخلیق ہوتی یعنی وہ روح جو مخلوقِ اول سے اور خارجی جرمِ مساوی کو حرکت دیتی ہے، اس کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ادوارِ جبر پید ہوتے جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز اور کامل ہے اور یہ اجرام مساویہ کے خالق ہیں۔ یہ اجرام مساویہ، الافلاک علویہ کہلاتے ہیں جن سے وجود کے دوسرے درجے کی کوکب ہوتی ہے تیسرے درجے میں عقل مثالِ انسانیت میں پائی جاتی ہے جس کا نام "روح القدس" ہے ماسی کے ذریعے آسمان اور زمین میں ارتباط پیدا ہوتا ہے۔ چوتھے درجے میں انسانی نفس کا وجود ہوتا ہے اور یہ دونوں یعنی عقل اور نفس اپنی اصلی وحدت میں باقی نہیں رہتے بلکہ نوری نوع انسان کے تعدد کے ساتھ ان میں بھی تعدد پیدا ہوتا ہے اس کے بعد ان کے کل اور مادہ پیدا ہوتا ہے اور یہ تخلیق کے پانچویں اور چھٹے درجے ہیں اور ان دونوں کے ساتھ ہی روحانی درجہ کا اختتام ہو جاتا ہے۔

ان چھ درجوں میں پہلے تین بذاتہ ادوار ہیں لیکن آخر کے تین۔ یعنی نفس، شکل، مادہ، اگرچہ غیر جسمانی ہیں تاہم ان کو جسمِ انسانی کے ساتھ ایک گونہ بظاہر ہے۔

اور اس جرم کے، جس کی اصل روح کے خیال میں ہے۔ چھ درجے ہیں :-

اجسام سماوی - جسم انسان - اجسام حیوانات - اجسام نباتات - معدنیات - ابدان اولیہ -  
 فاریابی کی نباتات، ارسطو سے ماخوذ ہے جس کو منطقی انداز میں لکھا گیا ہے، مثلاً اس کے قول کو لو :-  
 ”موجودِ اول“ تمام موجودات کے وجود کا سببِ اول ہے اور ہر قسم کے نقص سے منزہ ہے اس کا وجود تمام  
 موجودات سے ایشل اور قدیم ہے اس لحاظ سے اس کا وجود اور جو ہر کبھی معدوم نہیں ہو سکتا علم  
 اور مدد صرف انہیں چیزوں میں پائے جاتے ہیں جو ملکِ قمر کے تحت ہیں (ارسطو کی اہلیات کا کندہ نے  
 عربی میں ترجمہ کیا تھا)

**قوائے نفسیہ کی تقسیم** | فاریابی کے خیال کے مطابق نفس کی قوتیں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اتو  
 سفلی - قوتِ حلیہ کا مادہ ہے، اور قوتِ علیا - قوتِ سفلی کی صورت بن تمام  
 قوتوں میں سب سے اعلیٰ تر قوت ہے، جو غیر مادی ہے، اور تمام سفلی قوت کی صورت ہے، نفس، تصور اور  
 تمیز کی قوت کے ذریعے موجودات محسوسہ سے فکر کی جانب ترقی کرتا ہے اور نفس کی قوتوں سے ہر قوت  
 میں کوشش اور ارادہ پوشیدہ ہوتا ہے اور ہر نظریہ کی ایک صورت ہوتی ہے جو عمل میں اس کے عائد ہوتی ہے۔  
 رغبت اور نفرت کا ان اور اکات سے جدا ہونا ممکن نہیں جو حواس کے حاکم کردہ ہیں، اور جس طرح  
 وہ حواس کے ذریعے سے نفس کے سامنے مشتمل ہوتے ہیں، نفس ان کو قبول کرتا یا ترک کرتا ہے۔

اس کے بعد فکر، غیر اور بشر پر حکم لگاتی ہے اور ارادے کو ایسے اسباب حاکم کرتا ہے جو اس کی مساوت  
 کرتے ہیں اور علوم و فنون کو مہیا کرتی ہے، ہر اساک یا تمیز، یا فکر کے لیے کوشش کا (جس کے نتیجے  
 ہم ضروری نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں) ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح حرارت کے لیے آگ کا نفسِ جلی  
 وجود کی تکمیل کرتا ہے۔ اور نفس کی تکمیل کرنے والی شے عقل ہے، اور عقل انسان ہے۔

عقل بچے کی روح میں موجود ہے اور وہ حواس اور قوتِ تمیز اور تصویر کے طریقے پر اشکالِ چرمیہ  
 کا ادراک حاصل کرنے کے بعد ہی میں عقلِ خالص ہو جاتی ہے۔ علم اور تجربات کی تحقیق انسان کا فعل نہیں ہے بلکہ  
 اس روح کے عمل کا نتیجہ ہے، جو انسان سے بالاتر ہے، پس انسان کے علم کا صدور عالمِ علوی سے ہوتا ہے اور  
 یہ الیاء علم نہیں ہے جو عقلی جدوجہد سے حاصل ہو سکے، بلکہ خدائے تعالیٰ کی عطا ہے اور انسان کے فعل کو اس  
 میں کچھ دخل نہیں (مذہبِ الاعتقاد)

**فاریابی اور فلسفۂ اخلاق** | فاریابی کی نقطہ میں اخلاقی سلوک کی بنیاد ہے۔ وہ کبھی تو افلاطون کا ہمرا  
 ہو جاتا ہے، اور کبھی ارسطو کا ہم خیال، نفس کی پاکیزگی کے اعتبار  
 سے جس کو اس نے تصوف کے ذریعے حاصل کیا ہے، وہ ان دونوں سے بدرجہا افضل ہے۔ وہ اہل مذہب کے  
 اس قول کا مخالف ہے کہ اخلاقی علوم شریعہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اس نے مختلف مواقع پر ثابت کیا  
 ہے کہ غیر دشر کے امتیاز کے لیے صرف عقل کافی ہے، وہ عقل جو انسان کو خدا کی طرف سے عطا کی گئی ہے  
 اسی کا کام ہے کہ ہم کو راہِ راست بتلائے۔ خاص طور پر جب کہ علم سب سے بڑی فضیلت ہے۔ اس

آخری قول میں فارابی اور افلاطون کے مذہب میں جس نے حکمت یا معرفت کو سرمایہ نصیحت قرار دیا ہے تطبیق پائی جاتی ہے۔

اس کی مثال فارابی نے یہ دی ہے کہ جو شخص اس سطو کی مبادیات اور تالیفات سے واقف ہو، لیکن ان اصول پر کاربند نہ ہو جو اس کی تعلیم پر منطبق ہوتے ہیں۔ وہ اس شخص سے افضل ہے جو اس سطو کے اصول ہی سے ناواقف ہو، اگرچہ اس کا طرز عمل ان اقوال کے مطابق ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاضل کے فعل سے اس کی حکمت یا معرفت افضل ہے اور نہ معرفت اچھے اور بُرے فعل میں کوئی اختیار نہیں کر سکے گی۔ پس وہ قوتِ مزینہ جو اس کے ساتھ قائم ہے اس کی فعیلیت پر دال ہے۔ فارابی کتاب ہے کہ نفس بالبعید مختلف خواہشات کا مرکز ہے اور اس کے ارادے اس کے تصور اور ادراک کے مطابق ہوتے ہیں۔ اس میں انسان کی حالت دوسرے دنیوی حیوانات کے مماثل ہے۔ لیکن عقل کے ذریعے سے انسان کو قوتِ مزینہ حاصل ہوتی ہے اور اس کو حریتِ خیال عطا کی گئی ہے۔ پس وہ وہی کام کرتا ہے جس کا عقل حکم دے، اس قوتِ مزینہ کی فعیلیت کی بنا پر انسان سے اس کے افعال کی بنا پر پس ہوتی ہے۔

**فارابی اور موسیقی** | حکمت کی محبت کے ساتھ فارابی کو موسیقی کا بھی شوق تھا۔ اس کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ سیف الدولہ اس کے موسیقی کے کمالات کا دلدادہ تھا۔ عربوں نے موسیقی کے نہایت اعلیٰ اکاٹ بنائے اور توفیق کے تواضع مقصد کیے ہیں۔ ابن ابی حبیب سے روایت ہے کہ فارابی نے ایک آرا پیدا کیا تھا کہ جب کبھی اس کو بجا یا جاتا تو نفس میں ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی، سننے والا کبھی ہنستا اور کبھی غصہ ہوتا۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ ہمارے زمانے کے قافلوں کے مشابہ تھا، یا "قافلوں" ہی تھا۔ موسیقی میں فارابی نے دو کتابیں لکھی ہیں جن میں سے پہلی کتاب "علم الانعام" کے تمام نظریوں کو شمال کیا ہے علامہ کورسماورتن مستشرق نے اس کی تحقیق کی ہے اور شہرہ بھی لکھی ہے۔

فارابی اپنی کتاب کے مقدمے میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں ایک خاص طریقہ اختیار کیا گیا ہے جس میں کسی کی تعقید نہیں کی گئی۔ اس کے بعد اس نے اصوات کی طبیعت اور ان کی باہمی مناسبت کو بتلایا ہے اور وقت کے طبقات اور نغموں اور اندازان ہر ایک کی مختلف قسمیں بیان کی ہیں اور لکھا ہے کہ اس نے ایک دوسری کتاب بھی لکھی ہے جس میں خاص طور پر قدما کے طریقوں کی توضیح کی گئی ہے۔ سکوریال میں جو نسخہ محفوظ ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ فارابی نے قدما کے خیالات کی تشریح کی ہے اور حکماء نے موسیقی سے سہ عالم نے جو نئی بات پیدا کی ہے اس کو بھی بیان کیا ہے اور ان کی غلطیوں کی تصحیح بھی کی ہے اور اس فن میں جو کمی تھی اس کی تکمیل کر دی ہے۔

چونکہ علومِ طبیعیہ کے ذریعے سے فارابی ان امور سے واقف ہو گیا تھا جن سے فیثا غورس اور اس کے شاگرد آشنائے تھے۔ اس لیے اس نے ان قدما کے ان خیالات کی خامیوں کو واضح کیا جو وہ کواکب کی آوازوں اور آسمانی نغموں کی باہمی مناسبت کے متعلق نہ سمجھتے تھے اس کے بعد تجربہ کی بنا پر ساذ کے تاروں میں ہوا کے

تمویج کے اثبوت کی تشریح کی ہے اور ان کو بنانے کے طریقے بھی بتلائے ہیں کہ کس طرح مرغوب طبع آدمیوں پر پیدا کی جاسکتی ہیں۔ بہر حال فارابی کو فن موسیقی کے علم و عمل کے لحاظ سے مرتبہ کمال حاصل تھا اور اس کو درجہ کمال تک پہنچایا۔ (تاضی صاعد)

گوفارابی فارسی الاصل تھا۔ لیکن عربی میں اس کا اسلوب بیان دقیق و لطیف ہے اس پر مترادفات کا الزام لگایا جاتا ہے جس سے بعض اوقات فلسفیانہ معنی میں رجوع نہیں اور نہ خود بید کے محتاج ہوتے ہیں اور جہاں ہر لفظ کو ایک خاص لفظ کے ساتھ مقید کرنا پڑتا ہے، وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔

### فارابی کا اسلوب بیان

ہم یہاں اس کی ابتدا سے ایک مختصر حصہ نقل کرتے ہیں۔ جس سے اس کے اسلوب بیان کا پتہ چلتا ہے لفظ کے لفظ کے متعلق کتا ہے۔ فلسفہ یونانی لفظ ہے جو عربی زبان میں داخل ہو گیا ہے۔ یہ یونانی زبان کے اصول کے مطابق۔ فیلسوف نیا ہے جس کے معنی اشارت حکمت کے ہیں اور فیلسوف فلسفے سے مشتق ہے اور یونانیوں کی زبان کے لحاظ سے اصل فیلسوفس ہے اس قسم کے تغیرات اکثر ان کے پاس اشتغالات میں ہوا کرتے ہیں فیلسوف کے معنی موثر حکمت کے ہیں اور موثر حکمت ان کے پاس وہ شخص ہے جو حکمت کو اپنی زندگی کا سب سے اہم مقصد قرار دے لیتا ہے فلسفے کی ابتدائی تاریخ کے متعلق لکھتا ہے کہ شاہی یونان کے زمانے میں اور اسکندر یہی اسطوکی وفات کے بعد مرآت کے آخری زمانے تک فلسفے کی اشاعت ہوتی رہی اور جب مرآت کا اختتام ہو گیا تو اس وقت بھی فلسفے کی تعلیم مبنی حال قائم رہی، یہاں تک کہ یونان میں تیسرے بادشاہوں نے حکومت کی اور ان کے زمانے میں فلسفے کے بارے میں علم گم رہا جس سے ایک مشہور اندر و فیثوس ہے۔ ان میں سب سے آخری بادشاہ مرآت ہے جس کو روم کے بادشاہ اعطوس نے شکست دی اور اس کو قتل کر کے ملک پر مستط ہو گیا۔ اپنی سلطنت کے اختتام کے بعد اس نے تمام کتابوں کے ذخیروں کا معائنہ کیا اور ان کو ترتیب دی۔ جن میں اسطوکی چند نسخے دستیاب ہوئے جو اسطوکی اور تادفرسٹس کے زمانے میں لکھے گئے تھے اور اس کو یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض مبلغین اور فلاسفے نے انہیں مسائل پر کتابیں لکھی ہیں جن میں اسطوکی غارنہ سائی کی تھی۔ اس نے حکم دیا کہ ان کتابوں کو نقل کی جائے جو اسطوکی اور اس کے شاگردوں کے زمانے میں لکھی گئی تھیں اور انہی کی تعلیم دی جائے اور لقیہ کو نظر انداز کر دیا جائے چنانچہ اندر و فیثوس کو اس کے مناسب تدابیر کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ چند ایسے نسخے لکھے جائیں جنہیں وہ روم کو اپنے ساتھ لے جائے۔ باقی نسخے اسکندریہ کی تعلیم گاہ میں محفوظ رہیں۔ نیز یہ حکم ملا کہ ایک معلم مقرر کیا جائے جو اسکندریہ میں اس کا قائم مقام رہے اور اس کے ساتھ روم کو بھی جائے۔ اس طرح وہ مقام پر فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی اور یہی سلسلہ جاری رہا۔ تا آنکہ نصرا نیت کا دور شروع ہوا۔ اس کے بعد روم کی تعلیم کا فوٹو ہو گیا۔ صرف اسکندریہ میں فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ نصرانیوں کے بادشاہ نے اس کے متعلق غور و خوض کیا اور تمام اساتذہ کو مجبور کیا اور اس تعلیم میں جو اصول باطل اور قابل ترک تھے ان کے متعلق مشورہ کیا۔ اس کے بعد طے ہوا کہ منطق کی کتابوں میں اشکال وجودیہ کے اختتام تک تعلیم دی جائے اور دوسرے

مباحث نصاب سے خارج کر دیے جائیں کیونکہ ان سے نقصان کا اندیشہ تھا اور جن مسائل کی انہوں نے تعلیم دی وہ اس قسم کے تھے جس سے ان کو مدد مل سکتی تھی۔ یونانیوں کی تعلیم کا اسی قدر ظاہری حصہ رہ گیا اور باقی گوشہ گمنامی میں چھڑا رہا۔ یہاں تک کہ مہذب زمانہ کے بعد اسلام کا ظہور ہوا اس وقت تعلیم اسکندریہ سے انحصار متعلق ہوئی جہاں وقت و زمانہ تک اس کو فروغ رہا۔ پھر ایک زمانہ وہ آیا جب صرف ایک ہی معلم باقی رہ گیا۔ اندلس سے دو آدمیوں نے تحصیل کی۔ اور اپنے ساتھ کتابوں کو لے کر دوسرے ممالک کو روانہ ہو گئے ان میں سے ایک اہل حران سے تھا اور دوسرا اہل مرو سے۔ وہ جہاں اہل مرو سے تھا اس سے دو آدمیوں نے تعلیم حاصل کی جن میں سے ایک ابراہیم مروزی اور دوسرا یوحنا بن جیلان تھا۔ حرانی سے اسرائیل استفادہ اور توری نے تکمیل کی۔ اس کے بعد حرانی بغداد کی طرف چلا گیا۔ ابراہیم تو دینی امور میں مشغول ہو گیا۔ اور توری ہی تعلیم میں منہمک ہو گیا اور یوحنا بھی دینی امور میں منہمک ہو گیا۔ اس کے بعد ابراہیم مروزی بھی بغداد کی طرف چلا گیا، اور وہاں متوطن ہو گیا۔ اور مروزی سے متی ابن یونان نے علوم کی تحصیل کی۔ اس وقت مشرق میں اشکال و جڑیہ کے اختتام تک تعلیم ہوتی تھی۔

**فارابی کے فلسفے کی توضیح اس کا مختصر و لمبوسم جیات و اخلاق** فارابی ایک سیم الطبع انسان تھا۔ جس نے خود کو فلسفے

اور خود و فکر کی زندگی کے لیے وقف کر دیا تھا۔ جن ذی مرتبت افراد کے ہاں وہ اکثر آمد و رفت رکھتا تھا ان سے امداد کا خواہاں ہوتا رہا۔ لیکن زندگی کے آخری دور میں تو وہ معوی ہو گیا۔

اس کا باپ فارس کا ایک سردار تھا اور فارابی فاراب کے ایک قلعہ ویسیج میں پیدا ہوا، فاراب خراسان کا ایک شہر ہے۔ اس نے بغداد میں ایک مسیحی عالم یوحنا بن جیلان کے ہاں تحصیل علم کی۔ اس کی تعلیم ادب اور ریاضی پر مشتمل تھی۔ وہ ترکی۔ عربی اور فارسی زبانوں سے بھی واقف تھا۔ چنانچہ اس کی تالیفات سے بھی اس کا اظہار ہوتا ہے اس کے بعض معاصرین نے اس کی نسبت یہ بات مشہور کی ہے کہ وہ تمام دنیا کی زبانوں سے واقف تھا جز تفریبا ستر ہیں۔ لیکن اس کے متعلق کوئی قطعی دلیل نہیں۔

فارابی نے عمر طویل پائی وہ کچھ دنوں بغداد میں علمی کام کرتا رہا۔ اس کے بعد سیاسی شورشوں کی وجہ سے حلب کا رخ کیا۔ جہاں اس نے ایک غریبے تک امیر سیف الدولہ کے سایہ عاطفت میں زندگی بسر کی۔ لیکن آخری دنوں میں وہ امراء کی خدمت سے اجتناب کر کے خلوت گیر ہو گیا۔ اور دمشق میں رہ جب کہ وہ اس کو چھوڑ رہا تھا، وفات پائی یہ واقعہ ماہ دسمبر ۹۵۰ء لکھا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا مربی امیر سیف الدولہ اپنے فرزند کے ساتھ صوفیانہ لباس پہن کر احترام اس کی قبر پر آیا۔ وفات کے وقت فارابی کی عمر اسی برس کی تھی اور اس کا ہم درس ابو البشر متی اس سے دس برس قبل انتقال کر چکا تھا۔ البتہ اس کے شاگرد ابو ذکریا یحییٰ بن عدی نے ۹۵۰ء میں اکاسی برس کی عمر میں وفات پائی۔

فارابی کی اہم تالیفات اور مکتو کے فلسفے کی تشریح اور ان کی ترتیب سے مخصوص تھیں اس کی



کتبوں میں ایک کتاب التوفیق بین الفلاسفین افلاطون و ارسطو ہے۔ اس رسالے میں اس نے ان دونوں حکیموں کے خیالات میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ نیز عقائد اسلام اور اس کی مبادیات کی تشریح بھی کی ہے کتا ہے کہ ان حکیموں میں جو کچھ اختلاف تھا وہ صرف نظر اور تالیف کے طریقے اور حیات عملی کے مسائل تک محدود تھا لیکن ان خاص نظریوں میں جو حکمت سے متعلق ہیں وہ بالکل متفق تھے۔ یہ دونوں فلسفے کے امام تھے۔ فارابی تزکیہ نفس کو تمام انسانی اوصاف پر ترجیح دیتا تھا۔ اس کا قول تھا کہ یہ فلسفہ کا حاصل ہے وہ ہمیشہ حق بات کہا کرتا تھا۔ اگرچہ اس کی رائے ارسطو کے فلسفے کے خلاف کیوں نہ ہو جن فنون پر اس کی تالیفات تھیں وہ منطق۔ ماوراء الطبیعتہ۔ طبیعیات۔ اخلاقیات۔ سیاسیات ہیں۔

### فارابی کی منطق پر ایک نظر

فارابی نے منطق کی دو قسمیں کی ہیں تصور۔ تصدیق۔ تصور میں جملہ افکار اور تعریفات داخل کر لیے ہیں اور تصدیق میں استدلال اور رائے تصور صدق و کذب کو مستلزم نہیں مہوتا۔ فارابی ان امور سے جو دائرہ افکار میں داخل ہیں سیدھا نفسانی مراد لیتا ہے یا ایسے افکار جو ابتداء ہی سے انسان کے ذہن میں ترسم ہوتے ہیں جیسے ضروری واقعہ ممکن۔ یہ ایسے امور ہیں جن کی طرف عقل انسانی توجہ تو کر سکتی ہے لیکن کمال دہانت کی وجہ سے ان کی تشریح ناممکن ہے۔ تصور اور افکار کو علانے سے آزاد منتزع ہوتی ہیں۔ آراء بھی اسی طرح صحیح اور غلط ہوتی ہیں۔ آراء کی بنیاد کو معلوم کرنے کے لیے استدلال۔ تصدیق کی حکمت اور بعض فرض معقولہ و جزئیات واضح اور کسی مزید ثبوت کے محتاج نہیں ہوتے جیسے ریاضی کی حقیقت یا ماوراء الطبیعیات اور اخلاقیات کے بعض اولیات کی جانب رجوع کرنا ضروری ہے اور تصدیق جس کی وساطت سے ہمارا ذہن معلوم اور ثابت سے جموں کے علم کی طرف منتقل ہوتا ہے فارابی کی رائے میں عین منطق ہے۔

فارابی کے خیال کے مطابق ہر موجود ممکن ہے یا ضروری ان دو کے الہیات یا ماوراء الطبیعیات علاوہ کوئی اور شے نہیں۔ ہر ممکن کے وجود کے لیے کسی سبب کا ہونا

ضروری ہے۔ اور چونکہ سلسلہ ممکنات غیر متناہی نہیں ہو سکتا، لہذا ہم کو ایک ایسی ہستی پر اعتقاد دلانا پڑتا ہے جو بغیر کسی علت کے خود اپنی ذات سے موجود ہے، اعلیٰ کمالات سے متصف ہے اور حقیقتِ ازل رکھتی ہے اور کثرتِ ابدات سے اس کی ذات میں کوئی تغیر ہوتا ہے اور نہ کسی قسم کی تبدیلی وہ معارفی صفت کے عقل مطلق، خیرِ نالعی اور سکونِ تام ہے، جو خیر اور جمال کو محبوب رکھتی ہے اس ذات کے وجود پر کوئی دلیل نہیں پیش کی جاسکتی کیونکہ وہی تصدیق، برهان اور شے کی علتِ اولیٰ ہے اور اس میں حقیقت اور صدق کا اختراع ہوتا ہے اور یہ آپس میں مل جاتے ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ وہ تمام کائنات میں افضل ہے اور اس لیے، اس وجودِ اول کو جو منفرد حقیقی ہے ہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں۔

اس وجودِ اول سے اس کی مثال اور صورت پیدا ہوتی ہے جو کل ثانی، یا وہ روحِ مخلوقِ اول ہے جو خارجی جرمِ مادی کو حرکت میں لاتی ہے اس روح کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ اور اوجِ جمیع پیدا ہوتی

ہیں۔ جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز اور کامل ہیں۔ یہ اجرام سماویہ کے خالق ہیں جو انوکھ طویر، اکتلائے ہیں اور جو دے درجہ تاثیر کی تکوین کرتے ہیں۔ نیسے مرتبے میں عقل فعال، انسانیت میں موجود ہوتی ہے جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور وہی آسمان و زمین میں تعلقات قائم کرتی ہے۔ جو حقے درجے میں نفس انسانی ہے، یہ دونوں یعنی نفس اور عقل، اپنی اصلی اور خالص وحدت میں باقی نہیں رہتے بلکہ بنی نوع انسان کے تعدد کے ساتھ اس میں تعدد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد پانچویں اور چھٹے مرتبے میں شکل اور واسے کا وجود ہوتا ہے جس کے بعد روحانی درجات کا اختتام ہو جاتا ہے۔

ان چھ مراتب میں پہلے تین تو بذاتہ اور ادراج ہیں۔ لیکن آخری تین یعنی نفس، شکل اور مادہ اگرچہ غیر حتمانی ہیں تاہم ان کو جسم انسانی سے ایک گونہ تعلق ہے، اور اس جرم کی جس کی اصل روح کے خیال میں ہے چھ قسمیں ہیں۔ اجسام سماویہ۔ اجسام حیوانیہ۔ اجسام نباتیہ۔ اجسام معدنیہ۔ اجسام اولیہ۔

**تقسیم توائے نفس یا نفسیات** | فخرانی کی نظر میں نفس کی قوتیں تدریجی طور پر پائی باقی ہیں۔ قوت سفلی، قوت علیا کا مادہ ہوتی ہے اور قوت علیا سفلی کی صورت ہوتی ہے اور ان تمام قوتوں میں اعلیٰ تر فکر ہے جو غیر مادی ہے اور تمام اشکال اس قدر کی صورت ہے۔

حیات نفس اشیا کے احساس سے تصعد اور تشیل کے ذریعے فکر کی جانب ترقی کرتی ہے۔ تمام قوتوں میں کوشش اور ارادہ پایا جاتا ہے اور نظریے کی ایک صورت ہوتی ہے جو عمل میں اس سے متاثر ہوتی ہے اور رغبت و نفرت کا ان اور اکتا سے جدا ہونا ممکن نہیں، جو حواس کے عطا کردہ ہیں اور جس طرح حواس کے ذریعے یہ نفس کے مسئلے متشکل ہوتے ہیں۔ نفس ان کو قبول کرتا یا ترک کرتا ہے۔

اس کے بعد فکر اخیر و شہ پر حکم لگاتی ہے اور ارادے کے لیے ایسے اسباب، مہیا کرتی ہے جو اس کی معاونت کرتے ہیں اور علوم و فنون کی تجوین ہوتی ہے۔

ہر ادراک یا تشیل یا فکر کے لیے کوشش کی ضرورت ہے تاکہ ضروری نتیجہ مرتب ہو جیسے آگ سے سوزش پیدا ہوتی ہے۔ نفس اور جو جسم کی تکمیل کرتا ہے اور جس جود کے ذریعے نفس کی تکمیل ہوتی ہے وہ عقل ہے اور عقل انسان ہے۔

عقل بچے کی روح میں بھی موجود ہوتی ہے اور حواس، قوت تشیل اور تصویر کے ذریعے اشکال جرمیہ کے ادراک کے دوران ہی میں عقل فعال ہو جاتی ہے۔

پس علمی اور تجرباتی تحقیق انسان کا فضل نہیں۔ بلکہ اس کی روح کے عمل کا نتیجہ ہے جو انسان سے ماوراء ہے اس طرح انسان کا علم عالم بالاسے مستفاد ہوتا ہے اور یہ ایسا علم نہیں جس میں کسی عقلی کوشش کو دخل ہو۔ بلکہ خدا نے تعالیٰ کی عطا ہے۔ بنی آدم کے اکتساب کا نتیجہ نہیں۔

**اخلاقیات** | اخلاقی سلوک کے اساسی اصول سے بحث کرتے ہیں۔ اس کے واسے ہیں فخرانی بعض اوقات اخلاطون کا ہم خیال نظر آتا ہے اور بعض اوقات اس سطر کا ہم نوا ہو جاتا ہے اور

بعض اوقات ان دونوں سے سبقت لے جاتا ہے۔ اس کو علمائے مذہب سے اس امر میں اختلاف ہے کہ اخلاقِ دینی کا سرچشمہ مذہبی رسوم میں۔ اپنی تالیفات کے مختلف مقامات میں وہ پُر زور الفاظ میں کہتا ہے کہ صرف عقل خیر و شر میں امتیاز کر سکتی ہے۔ لہذا عقل کے ذریعے ہی کیوں اس کی تشریح نہ ہو۔ خصوصاً جب کہ وہ ایک آسانی عطیہ ہے جس کی اتباع ہم پر لازمی ہے اور جب کہ علم معرفت سب سے بڑی فضیلت ہے۔

فارابی صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ اگر دو شخص ہوں جن میں سے ایک ارتطو کی تالیفات اور مباحث سے واقف ہو لیکن ان تالیفات کے اصول پر عمل کرنا ہو اور دوسرا ان اصول پر کاربند ہو جو اس فلسفی کی مبادیات پر منطبق ہیں۔ لیکن اس کی تالیفات سے بے خبر ہو تو ان دونوں میں سے فارابی پہلے کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے کیونکہ اچھے معرفت، یا علمِ فعل سے بدتر جہا افضل ہے ورنہ معرفت اچھے فعل اور اس کے غیر میں امتیاز نہ کر سکے گی۔

بالطبع نفس میں مختلف خواہشات ہیں۔ اس کے تصور اور ادراک کی مناسبت سے اس کا ارادہ بڑا ہے۔ اس میں وہ بالکلیہ ادنیٰ حیوانات کے مشابہ ہوتا ہے۔ لیکن صرف انسان کو ارادے کی آزادی حاصل ہے۔

## سیاسیات

فارابی کے خیال کے مطابق سب سے اعلیٰ حکومت وہ ہے جس کا حاکم فلسفی ہو۔ انسان فرد و جماعت ہوتے ہیں اور اپنے نفوس کو ایک فرد واحد کے ارادے کے تحت کرتے ہیں جو حکومت کی لمبائی کرنا ہے۔

تمام حکومتوں میں بہتر حکومت وہ ہے جو دینی رنگ پیلے ہوئے ہو۔ بالفاظِ دیگر وہ حکومت جو دینی اور دنیوی امور پر حاوی ہو (ملاحظہ ہو، آراء نے مرینہ فاضلہ)

فارابی کا فلسفہ محض روحانی ہے وہ عالمِ عقل کا بادشاہ ہے گو کہ عالمِ ہادی میں اس نے آسمانی صورت کے ساتھ زندگی بسر کی ماس کے نصیے سے کوئی ایسی شے حاصل نہیں ہوتی جس کے حواس غالب ہوتے ہوں۔

## فارابی کے تلامذہ

اس کے شاگردوں میں سے ذکریا یحییٰ ابن عدی سیحی یعقوبی ہے جو ارتطو کی تالیفات کے ترجمے کی وجہ سے مشہور ہوا اس سے ابو سلیمان محمد ابن طاہر سجستانی نے (جن کے پاس اس زمانے کے علماء کا اجتماع ہوا کرتا تھا) علوم کی تحصیل کی۔ یہ بغداد میں دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر کا واقعہ ہے۔

فارابی اور اس کے شاگردوں کا فلسفہ علمِ کلام میں جا کر غم ہو گیا اور ان کا وہی حال ہوا..... جو

اخوان الصفا کا ہوا تھا۔ جس کے فلسفے کی انتہا صوفیاء کے فلسفے پر ہوئی۔ ۱۔

## نفس انسان کے اجسداد اور اس کی قوتیں

جب انسان کی تخلیق ہوتی ہے تو سب سے پہلے اس میں وہ قوت پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعے وہ غذا حاصل کرتا ہے اس کو قوتِ غازیہ کہتے ہیں۔ اس کے بعد اس قوت کا وجود ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ طوفا جیسے حرارت اور برودت کو محسوس کرتا ہے، اس کے علاوہ وہ تمام قوتیں بھی اس میں پیدا ہوتی ہیں جس کے ذریعے وہ ذائقہ، بو، آواز، رنگ اور دیگر مرقی اشیاء کا ادراک کرتا ہے۔ اور یہ تمام شعاعوں کے مانند ہوتی ہیں۔ اور ادراک کے ساتھ ہی اس چیز کی جانب جس کا ہم احساس کرتے ہیں۔ ایک تحریک پیدا ہوتی ہے جس سے ہم ہیں اس کا اشتیاقی خواہ ہوتا ہے۔ یا نفرت ہونے لگتی ہے۔ اس کے بعد ایک دوسری قوت پیدا ہوتی ہے جہاں وہ محسوسات محفوظ رہتے ہیں جو شاید ہم اس سے غائب ہونے کے بعد نفس میں پیدا ہوتے ہیں یہ قوت تغیر ہے۔ اس قوت کے ذریعے محسوسات میں مختلف طریقوں پر اتصال و انفصال پیدا ہوتا ہے۔ بعض صحیح اور بعض غیر صحیح۔ اس کے ساتھ ہی اس شے کی جانب، جس کا تخیل کیا جاتا ہے۔ ایک تحریک ہوتی ہے۔ پھر اس میں قوتِ ناقلہ پیدا ہوتی ہے، جس سے معقولات کا ادراک کیا جاسکتا ہے اور حسن و قبح میں امتیاز ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے علوم و فنون کی تکمیل ہوتی ہے اور اس چیز کی جانب جس کا تخیل کیا جاتا ہے ایک تحریک پیدا ہوتی ہے اس طرح قوتِ غازیہ رئیس کی سی حیثیت رکھتی اور باقی قوتیں اس کی مددگار اور خادم ہوتی ہیں۔

قوتِ غازیہ منہ میں پائی جاتی ہے اور اس کے معاونین و خدام تمام اعضاء میں پھیلے ہوئے ہیں اور ان سب قوتوں میں جو قوتِ رئیس ہے بالطبع ان سب کی مدد ہے اور تمام قوتیں اس کی مشابہت اختیار کرتی ہیں اور اپنے افعال میں اسی کی تقلید کرتی ہیں اور یہی بالطبع غایت ہے اس قوتِ رئیس کی جو قلب میں پائی جاتی ہے اس قسم کی قوتیں معدہ، جگر اور طحال ہیں۔

بعض اعضاء ایسے ہیں جو ان کے بھی خادم ہیں اور بعض ایسے ہیں جو خادموں کے بھی خادم ہیں اسی طرح ان کے بھی خادم ہیں۔ مثلاً جگر، ایک ایسا عضو ہے جو بعض اعضاء کا رئیس ہے اور بعض اس کے رئیس ہیں کیونکہ وہ قلب کے تحت ہے اور گردے پتے اور ان کے ایسے دوسرے اعضاء پر حکومت کرتا ہے۔ مثلاً گردے کی خدمت کرتا ہے اور گردہ، جگر اور خون کا خادم ہے اور جگر ایک اور حیثیت سے گردے کا خدمت گزار ہے یہی اصول تمام قوتوں میں رائج ہے۔

قوتِ حاستہ میں بھی بعض رئیس ہیں اور بعض معاون، معاونین پانچ ہیں، یہ شور ہیں اور دونوں آنکھوں کا فون اور دوسرے اعضاء میں منتشر ہیں۔ ان پانچوں میں سے ہر ایک کو اسی قسم کا ادراک ہوتا ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان میں جو رئیس ہوتا ہے اس میں ان پانچوں کے ادراکات مجموعی حیثیت سے

پائے جاتے ہیں اور یہ پانچوں اس قوتِ دلیہ کے پیغامبر ہیں۔ یہ تمام خبریں جن میں سے ہر ایک کے ذمے نما قسم کی خبریں سلطنت کے خاص حصوں تک پہنچانا ہے۔ قوتِ دلیہ بادشاہ کے مانند ہے جس کے پاس خبروں کے ذریعے سلطنت کے ہر گوشے سے خبریں پہنچتی رہتی ہیں۔ یہ قوتِ دلیہ بھی قلب میں پائی جاتی ہے۔

قوتِ متخیلہ کے کوئی ایسے معاونین نہیں جو دوسرے اعضاء میں منتشر ہوں۔ وہ واحد و یکتا ہے اور اس کا مقام بھی قلب ہے۔ یہ قوتِ المحسوسات کو محفوظ رکھتی اور ان پر حکم لگاتی ہے۔ اس طرح کہ کبھی بعض کو بعض سے الگ کر دیتی ہے اور کبھی بعض کو بعض کے ساتھ مختلف طور پر ترکیب دیتی ہے جس کی وجہ سے بعض متخیلات جس کے مطابق ہوتے ہیں اور بعض اس کے مخالف۔ قوتِ ناطقہ کا اس نوع سے تمام اعضاء میں نہ کوئی معاون ہے نہ کوئی خادم بلکہ اس کی حکومت تمام قوائے متخیلہ پر ہے ہر جنس ایک حیثیت سے خادم اور دوسری حیثیت سے محکوم ہے لیکن قوتِ ناطقہ قوتِ متخیلہ پر.....

..... قوتِ حائرہ اور ان کے حاکم پر بھی حکمران ہے۔ اسی طرح وہ قوتِ غاذیہ اور اس کے حاکم پر بھی حکومت کرتی ہے۔ قوتِ نزوحیہ وہ ہیں جنہیں کسی شے کی جانب اشتیاق پیدا ہوتا ہے یا اس سے نفرت ہونے لگتی ہے یہ بھی رئیس کی حیثیت رکھتی ہیں اور ان کے بھی خدام ہیں۔ ان قوی سے ارادے کی تکوین ہوتی ہے پس ارادہ ایک قسم کی تحریک ہے جو جس یا تخیل یا قوتِ ناطقہ کے ذریعے کسی مددک کے موافق یا مخالف پیدا ہوتی ہے اور اس میں اس بات کا حکم لگایا جاتا ہے کہ فلاں شے اختیار کرنے کے قابل ہے یا مسترد کر دینے کے۔

تحریک یا تو کسی شے کے علم سے متعلق ہوتی ہے یا عمل سے یہ یا تو کل جسم ہی کے ذریعے ہوتی ہے، یا اس کے کسی خاص عضو کے، نیز یہ تحریک قوتِ نزوحیہ کے ذریعے ہوتی ہے، اور بدنی اعمال ان قوتوں کے ذریعے ہوتے ہیں جو قوتِ نزوحیہ کے تابع ہیں اور یہ قوتِ ایسے اعضاء (مثلاً اعصاب و عضلات) میں پائی جاتی ہے جن سے ان اعمال کا صدور ہو سکتا ہے اور یہ یعنی اعصاب و عضلات، ان اعضاء میں پائے جاتے ہیں جن سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جن کی جانب انسان اور تمام حیوانات کو تحریک ہوتی ہے اور اس قسم کے اعضاء، مثلاً پیر اور دیگر آلات بدن میں جن سے حرکت ارادی ممکن ہے۔ یہ قوتیں جو اس قسم کے آلات جسمانی میں پائی جاتی ہیں ان قوی نزوحیہ دلیہ کی خادم ہیں جس کا مرکب قلب ہے۔ اشتیاق کا علم قوتِ ناطقہ کے ذریعے ہوتا ہے۔ نیز قوتِ متخیلہ اور احساس کی وساطت سے بھی۔ پس اگر کسی ایسی شے کے علم کی جانب تحریک ہو جس کا اوداک قوتِ ناطقہ کے ذریعے حاصل ہوا ہے تو وہ فعل جس سے اس مرغوب شے کا حصول ممکن ہے ایک ایسی قوت سے غمور پدیر ہوتا ہے جو ناطقہ میں پائی جاتی ہے۔ اور یہ قوتِ فکر ہے جس کے ذریعے فکر اور تامل اور استنباط کیا جاتا ہے اور اگر تحریک کسی ایسی شے کے علم کے متعلق ہو جس کا اوداک احساس کے ذریعے ہوتا ہے تو وہ فعل جس کی وساطت سے اس کا حصول ممکن ہے افعال بدنی اور افعال نفسانی سے مرکب ہوگا۔ مثلاً جب ہمیں کسی شے کے دیکھنے کا اشتیاق

پیدا ہو تو اس کے یہ ضروری ہے کہ ہم اپنی چکوں کو اٹھائیں اور ہماری آنکھیں اس شے کے مجازی ہونے میں کھم دیکھنا چاہتے ہیں اگر وہ شے ہم سے خاصے پر ہو تو ہم اس کے قریب جاتے ہیں اور اگر ہم میں اور اس میں کوئی شے حاصل ہو تو اس کو ہاتھوں پہ ہٹا دیتے ہیں یہ تمام افعال بدنی ہیں اور احساس ہفتہ ایک فعل انسانی ہے۔ یہی حالت دوسرے حواس کی بھی ہے اور اگر ہم کسی شے کا تخیل کرنا چاہیں تو یہ چند طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ ایک تو فوراً قوت تخیل کے ذریعے جیسے اس شے کا تخیل جس کی توقع اور امید ہو یا شے ماضی کا تخیل یا ایسے متوقع امور کی آرزو جس کو قوت تخیل نے غیر متوقع ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے دوسرے یہ کہ قوت تخیل کسی شے کے احساس سے متاثر ہو اور خوف یا امید کا تخیل کرنے لگے یا قوت ناطقہ کے فعل سے تخیل پر اثر ہو۔ یہ ہے تفصیل قرآن نے نفسانیہ کی۔

## قوتِ ناطقہ

ہمیں کس طرح اس کا علم ہوتا ہے اور اس کے کیا اسباب ہیں

قوت ناطقہ کی بحث میں مقولات کے اقسام کی تشدیح باقی رہ جاتی ہے اور ان مقولات کی بھی قوت ناطقہ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ پہلی قسم ان مقولات کی ہے جو اپنے جوہر کے لحاظ سے عقلی بالفعل اور مقولات بالفعل ہیں۔ یہ وہ اشیاء ہیں جو مادے سے مشتمل ہیں۔ دوسری قسم ان مقولات کی ہے جو اپنے جوہر کے لحاظ سے عقلی بالفعل نہیں جیسے پتھر اور نباتات۔

مختصر یہ کہ ہر وہ شے جو جسم ہے یا کسی مادی جسم میں پائی جاتی ہے یا خود مادہ ہے یا ایسی شے ہے جس کی ترکیب مادے سے ہوئی ہے یہ تمام نہ عقلی بالفعل ہو سکتی ہیں نہ مقولات بالفعل، البتہ عقل انسانی جو بالبطع ابتدائی عمر ہی میں حاصل ہو جاتی ہے۔ اپنی حیثیت میں ایک ایسا مادہ رکھتی ہے جس میں مقولات کے صور کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس کو عقل بالقوی یا عقل مہیولائی کہتے ہیں۔ یہ بھی بالقوی مقول ہوتی ہے اور وہ تمام اشیاء جو کسے مادے میں پائی جاتی ہیں یا خود مادہ یا وہ اشیاء جو مادے سے کچھ تعلق رکھتی ہیں عقل نہیں، بالفعل نہ بالقوی البتہ مقولات بالقوی ہیں اور ان کا مقولات بالفعل ہونا ممکن ہے۔

لیکن خوردان کی ذات میں یہ قاضیت نہیں کہ خود بخود مقولات بالفعل ہو جائیں۔ قوت ناطقہ میں اور نہ اس کے دوسرے طبعی امور میں اس امر کی استعداد ہے کہ بذات خود عقل بالفعل ہو جائیں۔ بلکہ اس کے لیے وہ ایک دوسری شے کے محتاج ہوتے ہیں جو ان کو قوت سے فعلیت میں لاتی ہے اور وہ عقل بالفعل اس صورت میں ہوتے ہیں جب وہ مقولات کو حاصل کر لیں اور مقولات بالقوی بالفعل اس وقت ہوتے ہیں جب کہ وہ عقل بالفعل کے مقول ہو جائیں۔ قوت سے فعلیت میں آنے کے لیے وہ کسی اور شے کے محتاج ہوتے ہیں

اور وہ فاعل جو قوت سے فعلیت میں لاتا ہے ایک ایسی شے ہے جو بذاتہ عقل بالفعل ہے اور مادے سے منزوع ہے یہ وہ عقل ہے جو عقل ہیولانی (یعنی عقل بالقوی) کو ایک نور عطا کرتی ہے اور اس روشنی کی مانند ہے جو آفتاب کے ذریعے بصارت کو حاصل کرتی ہے۔ عقل ہیولانی سے اس کو وہی نسبت ہے جو آفتاب کو بصارت کے ساتھ ہے کیونکہ بصارت بھی تو مادے میں ایک قوت ہے اور استعمال سے پہلے وہ بصارت بالقوی کہلاتی ہے، رنگ وغیرہ دیکھے جانے سے قبل بالقوی مرقی ہوتے ہیں۔

قوت باہرہ میں بذاتہ خود اس امر کی صلاحیت نہیں کہ وہ بصیر بالفعل ہو جائے، اندرگوں میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ وہ بذاتہ خود بصیر بالفعل ہو جائیں۔ آفتاب بصارت کو نور عطا کرتا ہے جس سے وہ روشنی حاصل کرتی ہے۔ اندرگوں کو بھی اسی سے روشنی ملتی ہے جس کی وجہ سے وہ نمایاں ہوتے ہیں۔ پس بصارت اس روشنی کے ذریعے جو آفتاب سے حاصل ہوتی ہے، مبصر اور بصیر بالفعل ہوتی ہے اور الوان اس روشنی کے ذریعہ بالقوی سے بالفعل مبصر اور مرقی ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح وہ عقل بالفعل جو عقل ہیولانی کو مستفید کرتی ہے۔ اس کا مرتبہ عقل ہیولانی کے مقابلے میں وہی ہے جو روشنی کا بصارت کے مقابلے میں ہے اور جس طرح بصارت روشنی ہی کے ذریعے روشنی کو دیکھتی ہے جو اس کے دیکھنے کا سبب ہے اور آفتاب کو بھی دیکھتی ہے جو روشنی کی حقیقی علت ہے اور ان اشیاء کو بھی دیکھتی ہے جو بالقوی مبصر ہیں اور بعد میں بصیر بالفعل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح عقل ہیولانی کی حالت ہے۔ کیونکہ اس شے کے ذریعے (جس کا مرتبہ اس کے مقابل میں وہی ہے جو روشنی کا بصارت کے مقابلے میں ہے) خود اس شے کا ادراک کرتی ہے اور پھر اس کی وساطت سے عقل ہیولانی خود عقل بالفعل کا (جو عقل ہیولانی میں اس شے کے ارتسام کا سبب ہے) ادراک کرتی ہے۔ اسی کے ذریعے جو اشیاء کو معقول بالقوی ہیں، معقول بالفعل ہو جاتی ہیں اور یہ عقل بالقوی بننے کے بعد عقل بالفعل ہو جاتی ہے۔

عقل ہیولانی میں اس عقل مفادق کا فعل بصارت میں آفتاب کے فعل سے مشابہ ہے اسی لحاظ سے اس کا نام عقل فعال ہے اور ان تمام اشیاء مفادق میں جو سبب اول کے تحت بیان کی گئی ہیں، اس کا دسواں درجہ ہے۔ عقل ہیولانی کو عقل منفعل کہتے ہیں۔

جب عقل فعال کے ذریعے قوت باطن میں اس شے کا ارتسام ہوتا ہے جس کا مرتبہ بصارت کے مقابل میں روشنی کی مانند ہے تو اس وقت ان ادویات کے ذریعے محسوسات کا حصول ہوتا ہے جو قوت تغیر میں محفوظ اور قوت باطن میں معقول ہیں یہ وہ معقولات اولیٰ ہیں جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔ جیسے کل، جزو سے بڑھا ہوا ہے، جو مفادیر کو ایک ہی شے کے مساوی ہوں آپس میں مساوی ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مشترک معقولات اولیٰ تین قسم کے ہوتے ہیں، ایک تو ہندسہ علیہ کے مبادیات ہیں۔ دوسرے وہ ابتدائی اصول ہیں جن کے ذریعے ہم انسان کے نیک و بد افعال سے واقف ہوتے ہیں۔ تیسری قسم ان مبادیات کی ہے جو ان امور میں متضمن ہوتے ہیں جن کے ذریعے ہم ایسے موجودات کا حال معلوم کرتے ہیں۔ جن کی حقیقت اور مبادیہ

مراتب انسانی حالات سے ماورا ہیں جیسے آسمان سبب اول اور دوسرے مہادی۔ اور وہ چیزیں جہاں مہادی سے پیدا ہوتی ہیں۔

### ارادے اور اختیار کا باہمی فرق اور سعادت کے متعلق بحث

جب یہ مقولات انسان کو حاصل ہوتے ہیں تو اس میں غور و فکر، یادداشت اور استنباط کی جانب اشتیاق پیدا ہوتا ہے اور اس کو اپنے بعض مقولات، امور مستبط کی جانب یا تو تحریک و تشویش ہوتی ہے یا ان سے کراہیت ہوتی ہے۔ شے مدد کی جانب جو تحریک ہوتی ہے اس کو ارادہ کہتے ہیں۔ اگر وہ احساس یا تخیل کے ذریعے ہو تو اس کا مشہور نام ارادہ ہے، اور اگر دہیبت یا فطریق کے ذریعے ہو تو اس کو اختیار کہتے ہیں۔ یہ خاص طور پر انسان میں پایا جاتا ہے۔ احساس و تخیل کے ذریعے جو تحریک ہوتی ہے وہ کام جہاں ان میں پائی جاتی ہے۔ مقولات اولیٰ سے انسان کی ابتدائی تخیل ہوتی ہے اور یہ انسان میں اس لیے ولایت کیے گئے ہیں کہ وہ ان کے ذریعے اپنے کمال کے انتہائی مرتبے کو حاصل کر لے۔

انسان کی سعادت یہ ہے کہ اس کا نفس ایسے کمال کی تکمیل کر لے کہ پھر اس کو اپنے نوام کے لیے مائے کی اختیار نہ ہو اس کا شمار ان اشیاء میں ہو جائے جو اجسام سے منترہ ہیں اور وہ غیر مادی جو اس کے سلسلے میں داخل ہو جائے۔ اور اسی حالت میں دائمی طور پر رہے تا آنکہ وہ رتبے میں عقل خیال کے قریب پہنچ جائے۔

اس مرتبے کو انسان چند ارادی افعال کے ذریعے پہنچ سکتا ہے، جن میں سے بعض نگری ہیں اور بعض بدنی، یہ مرتبہ ہر قسم کے افعال کے ذریعے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کا حصول چند محدود افعال کے ذریعے ممکن ہے جو خاص بینوں اور محدود ذلکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

ارادی افعال میں سے بعض ہیں سعادت سے باز رکھتے ہیں۔ سعادت بذاتہ خیر مطلوب ہے، اور کسی وقت بھی اس کی طلب اس لیے نہیں کی جاسکتی کہ اس کے ذریعے دوسری شے حاصل کی جائے، کیونکہ اس کے ماوراء کوئی ایسی چیز ہے ہی نہیں جس کو انسان حاصل کر سکے۔

وہ ارادی افعال جو سعادت کے حصول میں معاون ہوتے ہیں۔ افعال جمید کہلاتے ہیں، اور ان اہلیات و ملکات کو جب کے طور پر ان افعال کا صدور ہوتا ہے فضائل کہتے ہیں۔ یہ فی نفسہ نیکیاں نہیں، بلکہ صرف اس وجہ سے مستحسن ہیں کہ ان کے ذریعے سعادت کا حصول ہوتا ہے وہ افعال جو سعادت سے باز رکھتے ہیں، اشرور ہیں اور انہیں افعال قبیحہ کہتے ہیں، اور اہلیات و ملکات جن کے ذریعے ان افعال کا صدور ہوتا ہے، نقائص و ذرائع و فائس کہلاتے ہیں۔

توت فاویر، جو انسان میں پائی جاتی ہے، بدن کی خدمت کے لیے ولایت کی گئی، اور توت حاسہ و توت تمیز اس لیے ہیں کہ بدن اور توت ناطقہ کی خدمت کریں۔ ان تینوں کی مشترکہ بدنی خدمت سے توت ناطقہ



ہی کی خدمت سوتی ہے۔ کیونکہ ناطقہ کا قوام پہلے بدن سے ہوتا ہے۔ اوت قوت ناطقہ کی ذہنی میں: عملی نظری اعلیٰ قوت اس لیے ہے کہ وہ فطری قوت کی خدمت کرے اور قوت نظری کسی کی خدمت نہیں کرتی، بلکہ اس کے ذریعے سعادت کا حصول ہوتا ہے۔ یہ تمام قوتیں، قوت نزو و غیر کے ساتھ ہوتی ہیں اور قوت نزو و غیر قوت حاشہ، متخیلہ اور ناطقہ کی خدمت کرتی ہیں، محکوم مددک قوتوں کے لیے اپنی خدمت کی انجام دہی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ قوت نزو و غیر سے مدد نہ لیں۔

احساس تغیل اور رویت فعل کے صدور کے لیے کافی نہیں جب تک کہ محسوس یا تغیل یا معلوم شے کی جانب اشتیاقی پیدا نہ ہو، کیونکہ ارادے کے معنی یہی ہیں کہ قوت نزو و غیر کے ذریعے شے مدد کی جانب ایک تحریک پیدا ہو۔ جب قوت نظریہ کے ذریعے سعادت کا علم حاصل ہو جائے اور غایت کا تعین کر لیا جائے اور قوت نزو و غیر کے ذریعے اس کی جانب تشویق ہو اور قوت مردیہ کے ذریعے ان تمام اصول پر غور کیا جائے جو اس مقصد کے حصول کے لیے ضروری ہیں تا آنکہ متخیلہ اور حواس کے ذریعے ان کو تبدیل کر لیا جائے اور قوت نزو و غیر کے آلات کے ذریعے ان افعال کی تکمیل کی جائے جو اس مقصد کے حصول کے لیے افعال جمیلہ کہلا میں گئے اور اگر انسان کو سعادت کا علم ہی نہ ہو، یا یہ کہ علم ہو لیکن اس کو شوق و محبت سے اپنی غایت قرار نہ دی ہو، بلکہ اس کے علاوہ اور غایات اس کے پیش نظر ہوں، اور قوت نزو و غیر کے ذریعے ان کی جانب شوق پیدا ہو اور قوت مردیہ کے ذریعے ان تمام امور کا استنباط کرے جن پر عمل کرنا ضروری ہے، یہاں تک کہ اس متخیلہ کی مدد سے ان کو حاصل کر لے، اور قوت نزو و غیر کے آلات کے ذریعے ان پر کاربند ہو جائے تو اس صورت میں اس کے افعال غیر جمیلہ کہلا میں گئے۔

**وحی و رویت ملک** بعض افراد انسانیہ میں قوت متخیلہ نہایت قوی ہوتی ہے، اور خارجی محسوسات ان پر اتنا اثر نہیں ہوتا کہ وہ ان کو اپنے ہی میں جذب کر لیں اور نہ وہ قوت ناطقہ ہی کے قیام میں جہتے ہیں، بلکہ ان دونوں قوتوں سے کام لینے کے باوجود ان میں اتنی استعداد ہوتی ہے کہ وہ اپنے مخصوص افعال کو انجام دے سکیں۔ حالت بیداری میں ان قوتوں سے کام لیتے ہوئے ان میں وہ ایسے ہی غیر متاثر ہوتے ہیں جیسے کہ بیند کی حالت میں۔

اکثر امور جن کا عقل فعال کی جانب سے فیضان ہوتا ہے ان کا قوت متخیلہ اس طرح تغیل کرتی ہے کہ گویا وہ محسوسات مزید کے نقول میں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ تحیلات عود کرتے ہیں اور قوت حاشہ پر اس کا اثر ہوتا ہے۔ جب یہ اثرات حسن مشترک تک پہنچتے ہیں تو ان سے قوت باصرہ متاثر ہوتی ہے اور وہ ان اثرات جن کا قوت باصرہ کو ادراک ہوتا ہے، اس روشن فضا کو جو بعد سے متعلق اور شعاع بعد کے مجازی ہوتی، متاثر کرتے ہیں اور جب یہ اثرات فضا میں پہنچتے اور وہاں سے عود کرتے ہیں، اور قوت باصرہ پر جو آنکھ میں پائی جاتی ہے، مترجم ہوتے ہیں اور ان کا انعکاس حاشہ مشترک اور قوت متخیلہ میں ہوتا ہے (کیونکہ یہ تمام ایک دوسرے سے متعلق ہیں، تو اس وقت عقل فعال کی جانب سے جن امور کا فیضان ہوتا ہے وہ

انسان کے سامنے مرنی ہو جاتے ہیں اگر وہ نقول جن کو قوتِ تخیل نے پیش کیا ہے۔ ان محسوسات کے ساتھ کامل مطابقت رکھتے ہیں تو ان کا دیکھنے والا کھٹا مٹتا ہے کہ "اللہ کی کیا عظمت و شان ہے" اس کے علاوہ اور بھی ہمت سی چیزیں دیکھتا ہے جن کا عالم موجودات میں پایا جانا ممکن نہیں۔ یہ اسرمال نہیں کہ جب انسان قوتِ تخیل کے انتہائی کمال کو پہنچ جائے تو اس وقت وہ عالم بیداری میں عقلِ فعال کے ذریعے جوئیاتِ حاضرہ یا مستقبلہ کا ادراک کرتے یا اس کے سامنے محسوساتِ تشاللات یا نقوشِ بیش ہوئے لگیں۔ اور معقولاتِ مغائرہ اور دوسرے اعلیٰ موجودات کے تشاللات کا قوت ہو اور انہیں خارج میں ملاحظہ کرے۔ پس ان معقولات کے ذریعے جن کا اس کو علم حاصل ہے اشیائے الہیہ کا انکشاف شروع ہوتا ہے یہ وہ مرتبہ ہے جہاں قوتِ تخیل کے انتہا ہوتی ہے اور یہی کمال کا وہ انتہائی درجہ ہے جہاں تک انسان قوتِ تخیل کے ذریعے پہنچ سکتا ہے۔

ان سے کم درجہ وہ لوگ ہیں جو ان تمام امور کو دیکھتے ہیں بعض کو بیداری کی حالت میں اور بعض کو نیند کی۔ لیکن ان کا یہ دیکھنا اس مادی آنکھ کے ذریعے نہیں بلکہ تخیل کے ذریعے ہوتا ہے ان سے کم مرتبہ وہ لوگ ہیں جو ان تمام امور کو صرف خواب کی حالت میں دیکھتے ہیں ان لوگوں کے اقوال کو آقا و اہلِ حاکمہ روز الغار اہلِ آلاتِ اولہ شجیہات سے تعبیر کیا جاتا ہے ان حضرات میں تفادیت بھی ہوتی ہے چنانچہ ان میں سے بعض ایسے ہیں جو جوئیات کا ادراک کرتے ہیں اور حالتِ بیداری ہی میں معائنہ کرتے ہیں اور معقولات کا درک نہیں کرتے۔ دوسرے وہ ہیں جو معقولات کا درک کرتے ہیں اور حالتِ بیداری ہی میں ان کا معائنہ کرتے ہیں۔ لیکن جوئیات کا ادراک نہیں کرتے، چند ان میں سے ایسے ہیں جو بعض چیزوں کا معائنہ کرتے اور بعض کا نہیں اور بعض ایسے ہیں جو حالتِ بیداری میں تو کچھ دیکھتے ہیں لیکن نیند میں بعض کا ادراک نہیں کرتے بعض ایسے ہیں جو حالتِ بیداری میں کسی کا ادراک نہیں کرتے، بلکہ صرف انہی چیزوں کو دیکھتے ہیں جو حالتِ خواب میں پیش ہوئی ہیں۔ پس حالتِ خواب میں انہیں جوئیات کا ادراک ہوتا ہے معقولات کا درک نہیں ہوتا۔ ان میں سے چند ایسے ہیں جو کچھ تو عالمِ بیداری سے اور کچھ عالمِ خواب سے لیتے ہیں ایک گروہ وہ ہے جو صرف جوئیات کا ادراک کرتا ہے۔ اکثر لوگ اسی قسم کے ہوتے ہیں۔ حال یہ پرگزیدہ افراد ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔ ان سب حالتوں سے قوتِ نافقہ کو مدد ملتی ہے بعض عوارض ایسے ہیں جن سے انسان کے مزاج میں تغیر واقع ہوتا ہے اور اس میں اس بات کی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ کبھی حالتِ بیداری میں اور کبھی حالتِ خواب میں عقلِ فعال سے چند صور کا استفادہ کرے، جن میں بعض تو ایک عرصہ دراز تک ان میں باقی رہتی ہیں اور بعض کچھ دنوں بعد زائل ہو جاتی ہیں۔

بعض وقت انسان کو ایسے عوارض لاحق ہوتے ہیں جن سے اس کے مزاج میں خرابی پیدا ہوتی ہے اور اس کے تخیلات میں بھی فساد ہونے لگتا ہے، وہ ان اشیاء کو دیکھتا ہے جو بعض قوتِ تخیل کے ہی پیدا کردہ ہوتی ہیں، ان کا کوئی خارجی وجود ہوتا ہے اور نہ وہ کسی وجود کے تشاللات ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے لوگ جنوں

اور پاگل کہلاتے ہیں۔

انسان کو اجتماع اور تعاون کی ضرورت ہے | بالطبع ہر انسان اعلیٰ کمالات تک پہنچنے میں بہت سی اشیاء کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی اقتیاجات کی تکمیل کرتے ہیں، ہر انسان کی یہی حالت ہے، اس لیے وہ یہ نفع اس کمال تک نہیں پہنچ سکتا جو اس کی فطرت طبعی کا اقتضا ہے، جب تک کہ ایک کثیر جماعت کا اجتماع نہ ہو۔ جس کا ہر فرد دوسرے کو اشیائے محتاج کے حصول اور ترہ کمال تک پہنچنے میں مدد دے۔ رفتہ رفتہ افراد انسانیہ میں اضافہ ہوتا گیا اور وہ سب ایک خطہ زمین پر آباد ہو گئے جس سے انسانی جماعتیں وجود میں آئیں ان میں سے بعض جماعتیں کامل ہوتی ہیں اور بعض ناقص، کامل کی تین قسمیں ہوتی ہیں:-

عظمیٰ - وسطیٰ - صغریٰ :-

عظمیٰ :- قوم کے اس اجتماع کو کہتے ہیں جو ایک آبادی میں پایا جاتا ہے۔

وسطیٰ :- اس اجتماع کو کہتے ہیں جو آبادی کے ایک حصے میں پایا جائے۔

صغریٰ :- شہریوں کے اس اجتماع کو کہتے ہیں جو کسی قوم کے مسکن کے ایک حصے میں پایا جاتا ہے۔

ناقص جماعت میں اہل قسریہ داخل ہیں اس کے بعد اہل حد کا اجتماع ہے پھر ایک گلی کے باشندوں اور

پھر مکان والوں کا۔ ان سب میں ادنیٰ مکان کا اجتماع ہے، پھر محلہ اور قریہ کا اور پھر اہل شہر کا۔ قریہ شہر میں منقسم ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کا خادم ہے اور محلہ شہر میں، کیونکہ وہ اس کا جزو ہے اور گلی محلے کا جزو ہے اور مکان گلی کا جزو اور شہر ایک بڑی قوم کے مسکن کا جزو ہے اور قوم تمام آبادی کا۔

خیر برتر - اور اعلیٰ کمال کا حصول سب سے پہلے شہر میں ممکن ہے لیکن ایسے اجتماع کے ذریعے نہیں جو

ناقص ہو۔ چونکہ خیر کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ بالاختیار حاصل کیا جائے اور ممکن ہے کہ شہر خیر علیہ صریحاً

کی تکمیل میں مدد دے جو بذاتہ شرعی اس لیے ہر شہر میں سعادت کا حصول ممکن ہے، وہ شہر جس کے اجتماع کا

مقصد حصول سعادت میں اعانت کرتا ہو "مدینہ فاضلہ" کہلاتا ہے اور اس اجتماع کو جس کے ذریعے سعادت کے

حصول میں مدد ملتی ہے، اجتماع فاضل کہتے ہیں اور وہ قوم جس کے شہر سعادت کے حصول میں مدد دیتے ہیں

سعادت فاضلہ کہلاتی ہے اسی طرح معمرہ فاضلہ، انسان کے صحیح اور سالم بدن کے مشابہ ہے جس میں اس

کے تمام اعضاء حیوانی و نباتی کی تکمیل اور تحفظ کے لیے ایک دوسرے کی مدد کرتے رہتے ہیں۔

بدن کے اعضاء مختلف ہوتے ہیں جو اپنی فطرت اور قوت کے اعتبار سے ایک دوسرے پر نفیست رکھتے

ہیں، ان میں سے ایک عضو سب کا رئیس ہوتا ہے جس کو قلب کہتے ہیں بعض ایسے اعضاء ہیں جو قلب کے

قرب ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں طبعا ایک قوت و دیعت کی گئی ہے جس کے ذریعے سے وہ اس کام

کو انجام دیتا ہے جو بالطبع اس رئیس کی مشائے مطابق ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اور دوسرے اعضاء ہیں

بھی جن میں ایسی قوتیں ہیں جن کے ذریعے زمان اعضاء کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں جن کا قلب سے راست

تعلق ہوتا ہے۔ یہ دوسرے درجے کے اعضاء ہیں۔ ان کے بعد ان اعضاء کا درجہ ہے جو اس دوسرے درجے کے اعضاء کی اغراض کی تکمیل کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان اعضاء پر انتہا ہوتی ہے جن کا کام صرف خدمت کرنے اور وہ کسی پر حکومت نہیں کرتے۔ اسی طرح بھوکا شہر کے بھی مختلف اجزاء ہیں جو فطرت اور حیثیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ان میں سے ایک انسان ایسا ہوتا ہے جو رئیس کہلاتا ہے اس کے بعد ان لوگوں کا درجہ ہوتا ہے جو اس رئیس سے مرتبے میں قریب ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں ایک حیثیت اور استعداد پائی جاتی ہے جس کے ذریعے وہ ان افعال کی تکمیل کرتا ہے۔ جن کو رئیس چاہتا ہے یہ اعلیٰ مرتبے کے لوگ ہیں اس کے بعد وہ افراد ہیں جو دوسرے مرتبے کے لوگوں کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں۔ اس سے کم درجے کے وہ لوگ ہیں جو اس تیسرے گروہ کے احکام کی پابائی کرتے ہیں۔ اسی طرح شہر کے اجزاء کی ترتیب یہاں بھی جاری ہے یہاں تک کہ ان افراد پر اختتام ہوتا ہے جو اپنے سے بڑے لوگوں کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں۔ لیکن وہ خود کسی پر حکومت نہیں کرتے اب سب سے ادنیٰ گروہ ہے۔

اس طرح انسانی بدن کے اعضاء طبعی ہیں اور شہر کے افراد اگرچہ طبعی ہیں لیکن وہ حیثیات و ملکات جن ذریعے سے وہ اپنے شہری کاروبار انجام دیتے ہیں۔ طبعی نہیں بلکہ ارادی ہیں۔ علاوہ انہیں اہالیان شہر کی فطرت میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ اسی درجے کے ایک شخص دوسرے شخص کے لیے ایک حیثیت سے تو کارآمد ہو سکتا ہے لیکن دوسری حیثیت سے نہیں۔ بلکہ یہ اہالیان شہر انہی مختلف و متفاوت فطرت کے حامل نہیں بلکہ ان میں ملکات ارادی بھی پائے جاتے ہیں اور ان کے ذریعے وہ مختلف پیشوں کا اکتساب کرتے ہیں عضویت میں جو حیثیت اعضاء کی ہے وہی حیثیت اہالیان شہر میں ان کے ارادی ملکات و حیثیات کو حاصل ہے۔

**عضو رئیس** بدن میں عضو رئیس تمام اعضاء کی پرہیزت طبعاً کامل ہے۔ وہ نہ صرف ہدایت بلکہ ان تمام امور میں بھی جو اس سے متعلق ہیں۔ تمام اعضاء میں اشرف ہے اور امور مشترکہ میں بھی اس کو فضیلت حاصل ہے اس کے بعد وہ اعضاء ہیں جو اپنے ماتحت اعضاء پر حکومت کرتے ہیں۔ لیکن ان کی حکومت دوسرے اعضاء کے زیر نگیں ہے، اب حاکم بھی ہیں اور محکوم بھی اسی طرح شہر کا بھی ایک رئیس ہوتا ہے جو شہر کے تمام اجزاء میں ان تمام امور کے لحاظ سے جو اس کے ساتھ متعلق ہیں، افضل ہوتا ہے اور ہر ایک مشترک امر میں بھی اس کو فضیلت حاصل ہوتی ہے اس کے ماتحت ایک دوسرا گروہ ہوتا ہے جو اس رئیس کے احکام کی اتباع کرتا ہے۔ ساتھ ساتھ دوسروں پر حکومت کرتا ہے اور جس طرح سب سے پہلے قلب کی تکوین ہوتی ہے اور وہ تمام اعضاء بدن کی تخلیق کا سبب ہوتا ہے اور اسی کے ذریعے اعضاء کی توہیں نشوونما پاتی ہیں اور ان کے مراتب میں ترتیب پیدا ہوتی ہے چنانچہ جب کسی عضو میں عمل واقع ہوتا ہے تو اس وقت یہ عضو رئیس ان کے ساتھ تعاون کرتا ہے جس سے اس کی پریشانی رفع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سب سے پہلے شہر کے رئیس کا تعین ہونا چاہیے۔ اس کے بعد وہی شہر اور اس کے

اجزاء کی تکوین کا سبب ہوتا ہے اور اس کے ملکات ارادیہ جن سے ان اجزاء کے مراتب میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، کی تفصیل کا ذریعہ ہوتا ہے اور جب کسی جز میں خلل واقع ہوتا ہے تو وہ اس اختلال کے رفع کرنے میں مدد دیتا ہے اور جس طرح ان اعضاء کے افعال جو عضو رئیس سے قریب ہیں۔ رئیس اول کی غرض کی تکمیل کے لحاظ سے بالطبع اعلیٰ و اشرف ہوتے ہیں، اور ان کے ماتحت اعضاء سے ایسے افعال صادر کرتے ہیں جو شرف میں ان سے کم تر ہیں اور بالآخر ان اعضاء پر اقتحام ہوتا ہے۔ جن کے افعال اگلے درجے کے ہوتے ہیں۔ اسی طرح ان لوگوں کے افعال ارادی جن کو رئیس شہر کا تقرب حاصل ہے سب سے بہتر ہوتے ہیں اور جو ان سے کم مرتبہ ہیں ان کے افعال بھی شرف کے اعتبار سے کم تر ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان افراد پر اس کی اختتام ہوتی ہے۔ جن کے افعال اگلے درجے کے ہوتے ہیں۔

بعض وقت افعال کی ذمہ داری ان کے موضوع کی ذمہ داری کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے مثلاً اور نیچے کی انتظامیوں کے افعال جو نہایت کارآمد ضروری ہیں بعض وقت قلت افادہ اور بعض وقت ان کے سہل الوصول ہونے کی وجہ سے بھی افعال کی اہمیت کم ہو جاتی ہے اسی طرح شہر میں بھی ہوتا ہے۔ ہر طور کے اجزاء میں ایک کامل تنظیم اور بعضی ارتباط پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا ایک رئیس ہوتا ہے جس کے تمام اجزاء کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو قلب کی برہن میں۔ یہی حالت تمام موجودات کی ہے۔ کیونکہ ان میں سبب اول کا وہی درجہ ہوتا ہے جو مدینہ فاضلہ کے دوسرے تمام اجزاء میں، بادشاہ کا جو شے مادے سے منفرد ہوتی ہے اور وہ سبب اول سے قریب تر ہوتی ہے اور اس کے تحت اجسام سادی ہوتے ہیں اور اجسام سادی کے تحت اجسام ہیولانی ہوتے ہیں اور یہ تمام سبب اول کی اتباع ہوتے ہیں اور اسی کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔ ہر موجود اپنی قوت کے لحاظ سے عمل کرتا ہے لیکن تمام موجودات اپنے رتبے کے لحاظ سے فوقانی اغراض کی تکمیل میں کوشاں رہتے ہیں اس طرح کہ ان میں سے جو سب سے ادنیٰ ہے وہ اپنے سے اعلیٰ کے غرض کی تکمیل کرتا ہے اور دوسرا اپنے سے بڑے کی۔ اسی طرح تیسرا اپنے سے ارفع کی اغراض کی تکمیل کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اس موجود پر سلسلہ منتہی ہوتا ہے جو سبب اول سے راست تعلق رکھتا ہے۔

اسی ترتیب کے ساتھ تمام موجودات سبب اول کی تکمیل کرتے ہیں ایسے موجودات جن کو پہلے ہی وہ سب کچھ دے دیا گیا ہے جو ان کے وجود کے لیے ضروری ہے وہ ابتدا ہی سے سبب اول اور اس کے مقصد کی اتباع کر رہے ہیں جس کی وجہ سے وہ مراتب عالیہ پر فائز ہوتے ہیں۔ لیکن جن کو ابتدا سے وہ سب کچھ نہیں دیا گیا جو ان کے وجود کے لیے ضروری ہے، ان کو ایک قوت عطا کی گئی ہے جس کے ذریعے وہ غایت متوقع کی جانب حرکت کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد سبب اول کی تکمیل ہوتی ہے۔ مدینہ فاضلہ کی بھی یہی حالت تھی چاہے کیونکہ اس کے تمام افساد کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے افعال میں علی الترتیب رئیس اول کے مقصد کی اتباع کریں۔ ہر انسانی مدینہ فاضلہ کے رئیس ہونے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتا کیونکہ ریاست کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک فطری صلاحیت اور دوسری ملکہ ارادی۔

دیاست اس شخص کے لیے موزوں ہے جو بالطبع اس کے لیے پیدا کیا گیا ہو یا یہ ممکن نہیں کہ ہر صنعت کے ذریعے حکومت کی جانے، اشہر میں اکثر ایسی صنعتیں ہوتی ہیں جن کے ذریعے انا بیان شہر کی خدمت کرنی پڑتی ہے اور اکثر طبع خدمت ہی کے لیے موزوں ہوتی ہیں۔ بعض ایسی صنعتیں ہوتی ہیں جن کے ذریعے حکومت بھی کی جاتی ہے اور دوسری صنعتوں کی خدمت بھی اور بعض ایسی ہیں جو محض خدمت ہی کے لیے مخصوص ہوتی ہیں اور ان کے ذریعے حکومت نہیں کی جاسکتی۔ اس طرح کوئی ایک صنعت مزید فائدہ کی رئیس نہیں قرار دی جاسکتی۔

جس طرح کسی جنس کے رئیس اول پر اسی جنس کی کوئی اور شے حکومت نہیں کر سکتی جیسے رئیس اعضاء کو کوئی دوسرا اعضاء اس پر حکومت نہیں کر سکتا، اسی طرح ہر رئیس کی حالت ہوتی ہے۔ مزید فائدہ کے رئیس اول کے لیے موزوں ہے کہ اس کی صنعت اس کی حیثیت کے لحاظ سے تمام صنعتوں کا مجموعہ ہو اور مزید فائدہ کے تمام افعال کا مقصد، خود رئیس اس پایہ کا انسانی ہوتا ہے کہ اس پر کوئی دوسرا حکومت نہیں کر سکتا۔ وہ تمام کمالات کا جامع ہوتا ہے اور عقل محض، اور معقول بالعقل ہو جاتا ہے۔ اس کی قوت متغیہ طبعاً اس انتہائی کمال کو حاصل کر لیتی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اور اس قوت سے بالطبع اس میں ایک ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ بیداری کے وقت یا حالت خواب میں عقل فعال سے خود جزئیات یا ان کے تفصیل اور مقولات کو ان کے مناسبات و شبہات کے ساتھ حاصل کر لیتا ہے اور اس کی عقل منفصل تمام مقولات کو کامل طور پر حاصل کر لیتی ہے یہاں تک کہ کوئی شے باقی نہیں رہتی۔ اس وقت وہ عقل بالفعل ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ انسان جس کی عقل منفصل نے تمام مقولات کو حاصل کر لیا ہے عقل بالفعل اور معقول بالفعل ہو جاتا ہے اور اس کا جو معقول تھا وہ قائل ہی جاتا ہے اور اس وقت اس کے لیے ایک قسم کی عقل بالفعل فعال ہو جاتی ہے جس کا تہ عقل منفصل سے بہت زیادہ کامل ہے اور یہ عقل مادے سے بالکل پاک اور عقل فعال سے بہت زیادہ قریب رکھتی ہے اسی عقل کو عقل مستفاد کہتے ہیں اور یہ عقل، عقل منفصل اور عقل فعال کے درمیان واسطہ ہوتی ہے۔ لیکن اس کے اور عقل فعال کے درمیان کوئی اور شے نہیں ہوتی۔ پس عقل منفصل عقل مستفاد کا مادہ اور موضوع ہے اور عقل مستفاد عقل فعال کا مادہ اور موضوع اور قوت طبعاً جو ایک نسبت طبعی ہے عقل منفصل کا مادہ ہے جو بالفعل عقل ہے۔

پہلا وہ مرتبہ جس کی وجہ سے انسان، انسان کہلاتا ہے یہ ہے کہ ایک ایسی طبیعت طبعی حاصل ہو جائے جس میں عقل بالفعل ہونے کی استعداد ہو اور یہ تمام انسانی میں مشترک ہوتی ہے اس کے اور عقل فعال کے درمیان دو درجے ہیں۔ ایک تو یہ کہ عقل منفصل بالفعل ہو جائے اور دوسرے یہ کہ عقل مستفاد حاصل ہو جائے اور اس انسان و حیوانیت کے اتہادی درجے سے اس منزل تک پہنچ گیا ہو اور عقل فعال کے درمیان دو درجے ہوتے ہیں جب عقل منفصل کامل اور طبیعت طبعی مثل ایک شے کے ہو جائے جیسا کہ مادہ اور صورت مل کر ایک شے ہو جاتے ہیں۔

جب یہ انسان انسانیت کے اس مرتبے کو پہنچ جائے جس کو عقل منفعیل الحاصل بالفعل کہتے ہیں تو اس کے اور عقل فعال کے درمیان صرف ایک درجہ باقی رہ جاتا ہے اور جب ہیئت طبعیہ اس عقل منفعیل کا جو عقل بالفعل ہو گئی ہے مادہ بن جاتی ہے اور عقل منفعیل عقل مستفاد کا اور مستفاد عقل فعل کا اور یہ تمام شے ایک شے کے دو جانے میں تو اس وقت انسان عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے اور جب یہ اتحاد انسان کی قوت ناظرہ کے دونوں اجزاء یعنی نظری و عملی کے ساتھ واقع ہوتا ہے اور پھر اس کی قوت متخیلہ کے ساتھ بھی تو اس وقت انسان نزول وحی کے قابل ہو جاتا ہے "اب اللہ تعالیٰ اس پر عقل فعال کے ذریعے وحی نازل فرماتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عقل فعال پر جو فیضان ہوتا ہے اس کو عقل فعال عقل مستفاد کے توسط سے عقل منفعیل کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ پھر وہ قوت متخیلہ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے عقل منفعیل پر اس فیضان کے ہونے کی وجہ سے انسان فلسفی یا حکیم کہلاتا ہے، اور اگر اس کے بعد یہ فیضان قوت متخیلہ پر ہو تو انسان بنی مُنذر اور آنے والے واقعات جزیرہ کا خبر دینے والا ہوتا ہے۔

یہ انسان انسانیت کے انتہائی مرتبے اور سعادت کے اعلیٰ درجے پر فائز ہو جاتا ہے اور اس کا نفس کامل اور عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

انسان کامل ان تمام افعال سے واقف ہو جاتا ہے جن کے ذریعے سعادت کا حصول ممکن ہے یہ رئیس بننے کے لیے سب سے پہلے شرط ہے۔ علاوہ ازیں اس کی مہندی تخیل کے لحاظ سے اس کی نہایت بڑی قوت ہونی چاہیے۔ تاکہ وہ اپنے سارے معلومات کا بخوبی اظہار کر سکے اور اس میں اس امر کی قدرت ہونی چاہیے کہ وہ سعادت اور ان اعمال کی جو موجب سعادت ہیں باحسن وجہ عقین کر سکے اور اس کے بدن میں آمی کافی طاقت ہونی چاہیے کہ وہ اعمال حسنیہ کی تکمیل کر سکے۔

## عضویت کے قویٰ واحسن اء کی طرح نفس واحد قرار پاتے ہیں

قوت رئیس فاویہ قوت حاسہ کا مادہ ہے اور حاسہ فاویہ کی صورت اسی طرح حاسہ رئیس ناظرہ کی صورت مادہ ہے اور ناظرہ متخیلہ کی صورت اور خود کسی اور قوت کا مادہ نہیں ہے یہ تمام امور قابل کی صورت ہے۔ قوت رئیس فاویہ حاسہ رئیس متخیلہ اور ناظرہ کے تابع ہے جیسا کہ آگ کی حرارت ان تمام چیزوں کے تابع ہے جن سے آگ پیدا ہوتی ہے۔ قلب بھی ایک ایسا عضو رئیس ہے جو کسی اور عضو کا تابع نہیں۔ اس کے بعد دماغ ہے لیکن اس کی حیثیت ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ کیونکہ وہ فی نفسہ قلب کی خدمت کرتا ہے اور تمام دوسرے اعضاء ان امور کی تکمیل کے لیے جو بالطبع قلب کے مقصود ہیں اس کی خدمت میں گئے رہتے ہیں۔ اس کی مثال ایک منظم خانہ کی سی ہے جو خود تو مالک کی خدمت کرتا ہے لیکن دوسرے تمام ملازمین اس کی اطاعت کرتے ہیں اور اس سے ان کی غایت مالک ہی کے مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے اس طرح دماغ و قلب کا کام ہوتا ہے اور جسم میں کچھ ایسی تبدیلیاں پیدا کرتا ہے جو شاید قلب سے بھی ممکن نہیں۔ وہ قلب کے اعلیٰ اور

لطیف افعال کی انجام دہی میں مدد دیتا ہے، قلب حرارت غریزی کا سرچشمہ ہے، اس میں سے نکل کر یہ تمام اعضا بدن میں اپنا نفوذ کرتی ہے اور یہیں سے انہیں قوت ملتی ہے کیونکہ روح حیوانی غریزی اس میں سے عروق کے ذریعے اعضا میں سرایت کرتی ہے جو حرارت غریزی کہ قلب سے عروق کو پہنچتی ہے اعضا میں محفوظ رہتی ہے واما اس حرارت میں اعتدال پیدا کرتا ہے جو وہ قلب سے پاتا ہے تاکہ ہر عضو کو جو حرارت ملے وہ اس کی طبیعت کے لحاظ سے معتدل اور ملائم ہو یہ دماغ کا پہلا فعل ہے اور یہ وہ پہلی چیز ہے جس کے ذریعے وہ قلب کی خدمت کرتا ہے اور اس کی یہ خدمت اعضا کے لیے ہے۔ اعصاب کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ جو قوت حاسہ و ملیکہ قلب کے معاونین (یعنی حاسس) کے آلات ہیں، ان کے ذریعے ہر قوت اپنے مقصود جس کا احساس کرتی ہے اور دوسری ان اعضا کے آلات ہیں جو قوت نزو و غیرہ قلب کے خادم ہیں، ان کے ذریعے ان اعضا میں حرکت ارادی پیدا ہوتی ہے۔

دماغ اس حیثیت سے قلب کا خدمت گزار ہے کہ وہ جس کے اعصاب کو ان قوتوں کی بغا میں مدد دیتا ہے جن کے ذریعے حواس اور اک کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ حرکت ارادی کے اعصاب کو ان قوتوں کی بغا میں امداد کرتا ہے۔ جن کے ذریعے اعضا کے رئیس میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اسی پر قوت نزو، عید کو دار و مدار ہے۔ جس کا مسکن قلب ہے۔ اکثر اعصاب کے مراکز (جن سے قوتوں کے مراکز ہیں مد قوتی ہے) خود دماغ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن بہت سارے ایسے بھی ہیں جن کے مراکز مخارج میں ہوتے ہیں۔ مخارج و دہر کی طرف سے دماغ سے متصل ہے۔ اسی کے شراکت سے دماغ اعصاب کی مدد کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قوت متبیلہ سے اسی وقت تخیل ممکن ہوتا ہے جب کہ حرارت قلب ایک محدود مقدار میں ہو۔ اسی طرح قوت ناطقہ کے ذریعے تفکر کا امکان اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ ایک خاص مقدار میں حرارت پائی جائے۔ کسی شے کے تحفظ اور تذکر کے لیے بھی یہی شرط ضروری ہے۔

دماغ قلب کی حرارت کو معتدل کرنے میں اس کی جو خدمت بجا لاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تخیل فکر رویت اور حافظہ اور تذکر اس میں اعتدال پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ دماغ اپنے ایک حصے سے س شے کو اعتدال بخشتا ہے جس سے تخیل کی درستی ہوتی ہے اور دوسرے حصے سے ان اشیاء کو جن سے تفکر حافظہ و تذکرہ میں صلاحیت پیدا ہوتی ہے، چونکہ قلب حرارت غریزی کا سرچشمہ ہے اس لیے اس کی حرارت بہت قوی اور دافر ہوتی چاہیے تاکہ وہ تمام اعضا میں سرایت کر سکے۔ لیکن اس کے ساتھ اس حرارت میں بھی جو اعضا میں سرایت کرتی ہے۔ اعتدال کا پیدا ہونا ضروری تھا کیونکہ قلب کی حرارت فی نفسہ اس نقطہ اعتدال پر نہیں ہوتی جس کے ذریعے وہ اپنے افعال کو خوبی کے ساتھ انجام دے سکے اس لیے دماغ دوسرے اعضا کی برہنیت سرور بنایا گیا ہے اور اس میں ایک ایسی نفسی قوت دو لیت کی گئی ہے جس کے ذریعے حرارت قلب میں ایک محدود اعتدال پیدا ہوتا ہے۔ جس اور حرکت کے اعصاب چونکہ ارضی ہیں اور بالطبع خشکی کا اثر جلد قبول کر لیتے ہیں اس لیے تمدد و تعاصر کے لیے اس کی مطوحت کا باقی رکھنا ضروری ہے اسی طرح



حس کے اعصاب ایسی روح غریزی کے محتاج ہیں جس میں مطلقاً دخانیت نہیں پائی جاتی وہ روح غریزی جو دماغ کے اجزاء میں سرایت کرتی ہے اسی نوعیت کی ہوتی ہے چونکہ قلب میں شرت کی حرارت پائی جاتی ہے لہذا ان اعصاب کے مراکز جن کے ذریعے ان کی قوتوں کا حفظ ہوتا ہے قلب میں متعین نہیں کیے گئے کہ ان میں فوراً خشکی پیدا ہو کہ ان کے قوی فیصل نہ ہو جائیں اس لیے ان کے اخلاص کا مرکز دماغ اور فراع کو قرار دیا گیا کیونکہ ان دونوں میں بہت رطوبت پائی جاتی ہے اور یہ رطوبت اعصاب میں نفوذ کرتی اور ان میں چسپید کرتی ہے جس کی وجہ سے ان کی نفسانی قوتیں باقی رہتی ہیں۔ بعض اعصاب اس امر کے محتاج ہوتے ہیں کہ وہ رطوبت جو ان میں نفوذ کرتی ہے بالکل لطیف، مائی، غیر لزجی ہو۔ اس کے برعکس بعض اعصاب کو لزجیت کی ضرورت ہوتی ہے جن اعصاب کو غیر لزجی لطیف رطوبت کی احتیاج ہوتی ہے ان کے مراکز دماغ میں پائے جاتے ہیں۔ بخلاف اس کے جو اعصاب لزجی رطوبت کے محتاج ہیں ان کے مراکز فراع میں ہوتے ہیں۔ اور جن اعصاب کے لیے بہت قلیل رطوبت کی ضرورت ہے ان کے مراکز انفل فترا و در معص (در پٹھ کی ٹہری) میں پائے جاتے ہیں۔ دماغ کے بعد جگر اور اس کے بعد محال کا درجہ ہے پھر اعضائے تولید ہیں۔ ہر عضو میں ایک قوت ہوتی ہے جس سے جمائی فعل کا صدور ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے ایک عضو سے ایک خاص قسم کا لطیف جزو علیحدہ ہو کر دوسرے عضو سے جانتا ہے کیونکہ یہ لازمی ہے کہ پہلا عضو دوسرے سے متصل رہے مگر اکثر اعصاب دماغ سے یا فراع سے ملے رہتے ہیں یا کوئی راستہ یا نالی ہو جو اس عضو سے متصل ہو جس کے ذریعے اس لطیف مادے کا جریان ہو۔ عضوی قوت اس کی خادم ہوتی ہے یا رئیس جیسے منہ انشش، اگر وہ جگر، محال وغیرہ اور جب کبھی اس قوت کو دوسرے عضو پر عمل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ اس کی قوت پر عمل پیرا ہوتی ہے پھر اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان گزار گاہ کے طور پر نالی ہو جیسا کہ دماغ کا فعل قلب پر ہوتا ہے۔ ہر حال تمام اعضاء میں سب سے پہلے قلب کی تکوین ہوتی ہے پھر دماغ کی اس کے بعد جگر، معدہ اور دیگر اعضاء کی۔

اعضائے تولید کا فعل سب کے بعد شروع ہوتا ہے اور بدن میں ان کی حکومت معمولی سی ہوتی ہے جیسے انیشین کا فعل اور ان دونوں کا حرارت و ذکری اور روح و ذکری کو محفوظ رکھنا جن کی تولید اس وجہ ان کے قلب میں ہوتی ہے جس کے انیشین ہوتے ہیں۔ وہ قوت جو تولید کا باعث ہے انیشین میں پائی جاتی ہے اس کی دو صورتیں ہیں ان میں سے ایک تو مادے کو تیار کرتی ہے جس سے اس حیوان کی تکوین ہوتی ہے جو اس قوت کا حامل ہے۔ دوسری حیوانی نوع کو صورت عطا کرتی ہے اور مادے کو اس صورت کے حصول کے لیے حرکت میں لاتی ہے جو اس نوع کے لیے عضو میں ہے وہ قوت جو مادے کو تیار کرتی ہے، عورت کی قوت ہے اور جو صورت عطا کرتی ہے وہ مرد کی ہے۔

وہ عضو مادہ حیوانی کے عطا کرنے میں قلب کی خدمت کرتا ہے، رحم ہے اور جو انسان یا کسی اور حیوان میں صورت عطا کرتا ہے ایک ایسا عضو ہے جس سے منی کی تکوین ہوتی ہے۔ منی جب عورت کے رحم میں

داخل ہوتی ہے اور وہاں خون سے ممتلئی ہے جس کو رحم نے انسانی صورت کے قبول کرنے کے لیے تیار کیا تھا تو اس وقت منی اس خون کو ایک ایسی قوت عطا کرتی ہے جس سے اس میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور اس سے قدرتی طور پر انسانی اعضاء سے ہر عضو کی صورت نیز انسان کی مجموعی صورت کی تکوین ہوتی ہے اس طرح وہ خون جو رحم میں موجود تھا ہے انسان کا مادہ بنتا ہے اور منی اسے اس طرح کی صورت میں لاتی ہے تاکہ اس میں صورت کا حصول ہو۔ منی کو رحم کے خون سے وہ نسبت ہے جو انفرطہ کو دودھ سے ہے جس طرح کہ انفرطہ دودھ کے لیے محض علت فاعلی ہے، اذ وہ اس کا جزو ہے اس کا مادہ اسی طرح منی رحم کے خون کا جزو ہے نہ اس کا مادہ جنین کی تکوین منی سے ہوتی ہے جیسا کہ جما اور دودھ انفرطہ سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ رحم کے خون سے بنتا ہے جس طرح وہی خورشے سے ہونے لگتا ہے یا لٹا ہوا ہے، انسان میں منی کی تکوین ان ظروف کے ذریعے ہوتی ہے جن میں وہ پائی جاتی ہے اور وہ چند رگیں ہیں جو بطور عائد (زیر ناف) کے نیچے ہوتی ہیں۔ اس گل میں انشیں سے بھی کچھ مدد ملتی ہے۔ یہ رگیں جو رحم کی قصب سے جا ملتی ہیں تاکہ منی ان کے ذریعے قصب کے نلکے میں پنیے اور وہاں سے رحم میں چا پنیے اور اس کے خون میں حرکت پیدا کر کے اور اعضاء کی تکوین ہو۔ نیز ہر عضو اور ہر بدن کی مجموعی حیثیت صورت کی تشکیل ہو، منی، اگر کا آ رہے، آلات دو قسم کے ہوتے ہیں: مواصلہ، مفادۃ مثال کے طور پر طیب کو بھیجے، ہاتھ اس کا آ رہے، اس طرح مبعث بھی ایک آ رہے جس کے ذریعے وہ عمل جراحی کرتا ہے، ساتھ ساتھ دوا بھی ایک آ رہے جس سے وہ علاج کرتا ہے، پس دوا اگر مفادۃ ہے طیب اس میں ایک ایسی قوت پیدا کرتا ہے جس کے ذریعے مریض کے بدن کو توت حاصل ہو سکتی ہے جب یہ قوت اس میں پیدا ہوتی ہے تو اس وقت وہ اس کو مریض کے جسم میں داخل کر دیتا ہے جس سے مریض کی طبیعت صحت کی طرف مائل ہوتی جاتی ہے۔ خواہ وہ طیب جس نے دوا ڈالی غائب ہو جائے یا نہ جائے۔ یہ حالت منی کی ہے، آلا جراحی اپنا گل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ ایک ماہر طیب کے ہاتھ میں نہ ہو جو اس کو استعمال کر رہا ہے اس طرح آلا جراحی سے زیادہ ماہر طیب کا ہاتھ کام کرتا ہے لیکن دوا اس قوت کے لحاظ سے اپنا گل کرتی ہے جو اس میں ودیعت کی گئی ہے اس کے گل میں طیب کی مہارت مطلقاً درکار نہیں۔ اسی طرح منی بھی قوت، دوا دہ ذکر کیا کا آلا مفادۃ ہے اور ظروف منی اور انشیں وغیرہ تولید کے ایسے آلات ہیں جو بدن سے متصل ہیں۔

پس ان رگوں کی حیثیت جن کے ذریعے منی کی تولید ہوتی ہے اس قوت، دوسرے کے مقابل میں جو قلب میں پائی جاتی ہے طیب کے ہاتھ کی سی ہے جس کے ذریعے وہ دوا تیار کرتا ہے اور اس دوا میں ایسی قوت رکھتا ہے جو مریض کے جسم کو صحت کی طرف لے جاتی ہے۔ اسی طرح وہ رگیں جنہیں قلب بالطبع استعمال کرتا ہے ایسے آلات ہیں جن کے ذریعے منی میں ایک قوت پیدا ہو جاتی ہے جو رحم کے خون کو کسی حیوانی قوت کی غفلت کی جانب متوجہ کرتی ہے جب خون منی سے ایسی قوت حاصل کر لیتا ہے کہ اس کے ذریعے وہ صورت کی جانب حرکت کرنے لگتا ہے تو یہ

اس چیز کی تکوین ہوتی ہے جس کو قلب کہتے ہیں اس کے بعد دوسرے اعضاء اور ان قوتوں کی تکوین ہوتی ہے جو قلب میں پائی جاتی ہیں، اگر قلب میں قوت غازیہ کے ساتھ ایسی قوت پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے مادہ تیار ہو جاتا ہے تو اس سے مادہ کے اعضاء بنتے ہیں اور اگر قلب میں وہ قوت پیدا ہو جائے جو موت عطا کرتی ہے تو نورا اعضاء پیدا ہوتے ہیں پس ان اعضاء سے جو نیکے پیدا کیے گئے ہیں ایسی شکل پیدا ہوتی ہے جو مرد رکھتا ہے اور ان اعضاء سے جو مادہ تولید کے لیے پیدا کیے گئے ہیں باقی تمام قوتوں کے نفسانیر پیدا ہوتے ہیں جو مادہ میں نکتے ہیں، نورا مادہ کی دونوں قوتیں یعنی ذکوۃ اور الفوت انسان میں جدا جدا پائی جاتی ہیں لیکن اکثر نباتات میں یہ ایک ہی قوت میں ہوتی ہیں مثلاً اکثر ایسے نباتات جو تخم سے پیدا ہوتے ہیں ان میں ایک مادہ ہوتا ہے جس سے وہ پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی انہیں ایک اور قوت بھی عطا کی جاتی ہے جس کے ذریعے وہ موت کی جانب حرکت کرتے ہیں، کیونکہ تخم میں صورت کے قبول کرنے کی استعداد پائی جاتی ہے اور ایک ایسی قوت بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ تخم مدت کی طرف حرکت کرتا ہے وہ قوت جس نے اس کو صورت کے قبول کرنے کی استعداد دی وہ قوت الفوت ہے اور وہ قوت جس نے اس کو مبداء عطا کیا جس کی وجہ سے وہ تخم موت کی طرف حرکت کرتا ہے تو ذکوۃ حیوانات میں جی اس قسم کے جانور پائے جاتے ہیں اور ایسے جانور بھی ہوتے ہیں جن کی قوت الفوت نورا بہ ترقی ہوتی ہے لیکن قوت ذکوۃ ناقص ہوتی ہے اور اپنا عمل ایک خاص حد تک کرتی ہے اس کے بعد وہ ترقی کرتی ہے۔ لیکن کسی خارجی قوت کی محتاج ہوتی ہے اس کی حالت اس حیوان کی سی ہے جو ہوائی انڈے دیتا ہے یا ان پھلیوں کی مانند ہے جو انڈے دیتی ہیں اور انہیں محفوظ رکھتی ہیں، اس کے بعد ان کے نرآتے ہیں اور ان پر اپنی رطوبت ڈالتے ہیں جس انڈے پر رطوبت پڑ جائے اس سے تو حیوان پیدا ہوتا ہے اور جس پر نہ پڑے وہ گندا ہو جاتا ہے لیکن انسان کی حالت اس سے مختلف ہے اس میں یہ دونوں قوتیں دو افراد میں تفریق حیثیت سے پائی جاتی ہیں اور ہر ایک کے خاص اعضاء ہوتے ہیں جو مشہور ہیں، باقی اعضاء ان میں مشترک ہوتے ہیں اسی طرح سوائے ان دو کے تمام نفسانی قوتوں میں بھی اشتراک ہوتا ہے۔ البتہ امور مشترکہ میں مرد کے اعضاء میں زیادہ حرارت پائی جاتی ہے اور اس میں حرکت و تحریر کی قوت زیادہ ہوتی ہے اور ایسے عوارض نفسانی بھی جو قوت کی طرف مائل ہوتے ہیں، جیسے غضب اور درشتی عورت میں بہ نسبت مرد کے کمزور ہوتے ہیں۔ ایسے عوارض جو ضعف کی طرف مائل ہوتے ہیں جیسے رافت و رحم عورت میں زیادہ قوی ہوتے ہیں اس کے ساتھ تاہم نہیں کہ مردوں میں ایسے عوارض پیدا ہو جائیں جو عورتوں میں مشابہ ہوں اور عورتوں میں ایسے عوارض جو مردوں سے مشابہ ہوں۔ بہر حال ان خصوصیات کے اعتبار سے انسان میں مرد اور عورت کا امتیاز ہو سکتا ہے۔ لیکن قوت حائر، تنقید اور ناظر میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاتا۔ خارجی اشیاء سے مختلف محسوسات کے اثرات حاصل ہوتے ہیں جو قوت حائر نے حائر دیکھنے سے حواس خمسہ میں مدد ہوتے ہیں اور ان محسوسات کے ذریعے قوت تنقید میں تخیلات کا ارتسام ہوتا ہے جہاں وہ محاسن کے اور اکات کے غائب ہونے کے بعد بھی محفوظ رہتے ہیں اس کے بعد جن ان تخیلات پر الزام لگاتا ہے اور بعض کو بعض سے غلط کرتا ہے جس سے بے انتہار کلمات بنتے ہیں بعض ان میں صحیح ہوتے ہیں اور بعض غلط۔

## ابن سینا

شم ۳۶۸ تا ۴۲۸ھ

### حالات زندگی

۱۰۔ ابن سینا کا نام ابوعلی حسین بن عبداللہ بن سینا ہے، اور لقب شیخ الرئیس۔ عرب کے مشہور اعیان اور اکابر فلاسفہ سے ہے۔ وہ فارسی الاصل تھا اور اس نے ماوراءالنہر کی ولایت میں نشوونما پائی، اس کا باپ بخارا کا باشندہ تھا۔ اس کو نوح بن منصور کے عہد میں دجو کر سامانی خاندان کے عہد اسے تھا، بخارا میں ایک اعلیٰ عہدہ عطا کیا گیا اور خرمین کا گورنر بنایا، ایک خاص شہر تھا، ولی مقرر ہوا۔ علی کے والد عبداللہ نے آشا کی ایک عورت سے عقد کیا۔ آشا خرمین کے قریب ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ اس عورت کے بطن سے ماہ صفر ۳۶۸ھ (مطابق اگست ۹۷۸ء) میں علی پیدا ہوا۔

۱۱۔ اس کی ولادت کے چند سال بعد اس کے باپ نے بخارا میں سکونت اختیار کر لی اور اس کی تربیت میں مشغول ہوا۔ اپنی تعلیم و تربیت کے متعلق ابن سینا کا بیان ہے کہ اس نے دس برس میں قرآن شریف حفظ کر لیا اور علوم انبیہ و شریعت کا علم کے مبادیات اور علم خود کے اہم حصے سے واقفیت حاصل کر لی، لوگ اس کے حافظے اور غیر وقتی ذکاوت پر حیرت کہتے تھے۔ اس کے والد نے اپنے مکان میں ایک عالم عبداللہ نائینی کو بطور مہمان رکھا تھا اور اپنے بچے کی تربیت اس کے ذمے کی تھی۔ رفتہ رفتہ شاگرد بنے اپنے استاد پر فوقیت حاصل کر لی، چنانچہ علی خود ہی درس کا مطالعہ کرنے لگا اور ریاضیات و طبیعیات و منطق و ماوراء الطبیعیات کے ادق مسائل پر غور و خوض کرنے میں مشغول ہو گیا۔ اس کے بعد ایک سخی استاد دھیمی بن یحییٰ نامی سے فن طب کی تعلیم کی جانب توجہ کی۔ ابن سینا ابھی سولہ برس ہی میں تھا کہ اس کی طبی قابلیت کی وجہ سے اس کی شہرت مشرق و مغرب میں پھیل گئی۔ چنانچہ نوح بن منصور امیر بخارا نے ایک ایسے مرض کے معالجے کے لیے اس کو طلب کیا جس سے وہ واقف تھا اور جہاں دوسرے تمام اطباء کی تدبیریں بے اثر رہ گئی تھیں۔ ابن سینا نے اس کا علاج کیا جس سے اس کو صحت حاصل ہو گئی۔ امیر ابن سینا سے بہت خوش ہوا اور اس پر اپنے دامان کرم کو پھیلا دیا

اور اس کو بے شمار نعمتوں سے فیضیاب کیا۔ اور اپنی کتابوں کے بیش بہا ذخیرے اس کے مدئے کھول دیے جس کی وجہ سے اس فلسفی حبیب کو اپنی خواہش مطالعہ کی تکمیل کا بہت اچھا موقع مل گیا اس کے سامنے علمی جدوجہد کے لیے ایک وسیع میدان تھا اور وہ ان خوش گوار چشموں سے اپنی خواہش کے مطابق سیراب ہو رہا تھا۔

لیکن اتفاقی سے کتابوں کا یہ ذخیرہ جل گیا۔ اس کے جلانے کا الزام ابن سینا پر لگایا گیا خیال یہ کیا گیا کہ اس نے جس قدر بھی حکمت کا ذخیرہ حاصل کیا تھا اس کو اپنی حد تک رکھنا چاہتا تھا تاکہ دوسرے اس سے منتفع نہ ہو سکیں۔

اس واقعے کے تھوڑے ہی عرصے بعد جب محمد بن اسیر نوح نے ذفات پائی اور اس کے مرنے کے ساتھ ہی اس کے خاندان کا زوال شروع ہوا۔

علی بائیس برس کا تھا کہ اس کے والد نے انتقال کیا۔ اس نے علی کو حکومت کے بعض عہدوں پر مقرر کر دیا تھا۔ لیکن جب کاروبار سے علی کو فراغت حاصل ہوئی تو وہ بعض کتابوں اور رسالوں کی تالیف میں مشغول ہو گیا۔ جس کی تدوین کی فرمائش ابراہیم بن محمد بن اسیر سے اس کے ایک مخلص دوست نے کی تھی جب اس کے والد کو معصیتوں نے آگیر اتو علی کے لیے بخارا میں رہنا دشوار ہو گیا۔ اس لیے اس نے وہاں سے کوچ کیا اور جرجان، خوارزم، خراسان، اور خشتان (جو بحر کسزین کے قریب ایک شہر ہے) میں سکونت پذیر رہا۔ ان مقامات میں اس پر ایک مزن بیماری کا حملہ ہوا۔ اس کے بعد وہ جرجان ٹوٹا جہاں ایک رفیع المرتبت شخص ابو محمد شیرازی نامی سے اس کی شفا سائی ہوئی اس نے علی کے لیے ایک مکان فراہم کر دیا۔ جہاں اس کو طلبہ کی تدریس کا بہت اچھا موقع مل گیا۔ یہیں پر اس نے اپنی کتاب قانون طب کی ابتدا کی، یہ اس کی وہ اہم تالیف ہے جس نے اس کے نام کو حیانت جاوید عطا کی اور یورپ میں اس کی بہت بڑی شہرت کا باعث بنی۔ قانون ابن سینا اس وقت تمام علوم طبیہ کی اساس اور تمام اہل طب کی رہنما ہے جس کی تغیر صدیوں تک علمی شکل ہے۔

سیاسی کشمکش نے ابن سینا کو ترک وطن پر مجبور کیا جس کی وجہ سے اس کو اپنے کاروبار چھوڑنے پر مجبور ہوا اور اس کے علمی مشاغل میں بھی خلل واقع ہوا۔ کچھ دنوں بعد شمس الدولہ امیر ہمدان نے اس کو اپنا وزیر بنالیا لیکن ابن سینا کی وفات سے سپاہی ناراض تھے انہوں نے اس کو قید کر دیا اور اس کے قتل کا مطالبہ کیا۔ سپاہیوں کی اس حرکت سے شمس الدولہ غضب آلود ہوا اور ابن سینا کو بڑی مشکل سے ان کے ہاتھوں سے بچا سکا۔ اس کے بعد ابن سینا ایک عرصے تک عاتہ الناس کی نظروں سے چھپا رہا۔ لیکن جب امیر کی آنکھوں میں بیماری پیدا ہوئی تو اس وقت چہرہ اس کے دربار میں داخل ہو گیا اور کتاب شفا کے کچھ حصے کی تدوین شروع کی۔

ابن سینا ہر شام اپنے شاگردوں کو نصیحتیں اور طب کا درس دیا کرتا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کو اپنے کھانوں اور ہم مذاقوں کی صحبت مرثوب تھی۔ ہر شب درس کے اختتام کے بعد وہ گویوں کو طلب کرتا اور دہر موزوں طریقے سے ان کی امداد کرتا تھا اور اس طرح رات کا ایک حصہ اپنے شاگردوں اور احباب میں گزار دیتا تھا۔

جب شمس الدولہ نے انتقال کیا اور اس کا بیٹا والی ہوا تو اس نے ابن سینا کے حال پر نظر التفات نہیں کی اور اس سے روگردانی شروع کی جن کی وجہ سے شیخ الرئیس کو اس سے ایک عداوت ہو گیا اور اس نے درپردہ اس کے دشمن حربین علاؤ الدولہ، امیر اصفہان سے خط و کتابت شروع کی لیکن یہ واقعہ عشت ازہام ہو گیا اور اس کو اس فعل کی پاداش میں قلعوں میں نظر بند کر دیا گیا۔ کئی برس کے بعد وہ اصفہان کی جانب بھاگ نکلا جہاں علاؤ الدولہ نے اس کو بہت کچھ سرفراز کیا اور اکثر بڑی بڑی جنگوں اور سفروں میں اس کو اپنے ساتھ رکھا لیکن سفہ کی ان مشقتوں نے اس کے قویٰ کو مضعف کر دیا اور اس کے ضعف میں جو پہلے بھی اس کی افراط عمل اور لہو و لعب کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا مزید اضافہ ہوا۔ چنانچہ اس کی آنتوں میں ایک مرض پیدا ہو گیا اس کے لیے اس نے ایک سربل الاثر دوا استعمال کی جس سے یہ مرض اور بڑھ گیا۔ ایک جنگ میں جس میں ابن سینا علاؤ الدولہ کے ساتھ ہمدان کی طرف گیا تھا اس کی تکلیف انتہا کو پہنچ گئی جب اس نے دیکھا کہ موت قریب ہے تو بارگاہ رب العالمین میں توبہ نصوح کی اور اپنے قیمتی مال و متاع کو خیرات کر دیا اور بالکلہ عبادت میں مشغول ہو کر تقار النہی کی تیار کرنے لگا۔ رمضان ۷۲۸ھ میں اس نے وفات پائی اس وقت اس کی عمر ۷۷ برس کی تھی اس کے شاگرد جرہانی نے اس کی سوانح حیات لکھی ہے جو یورپ میں موجود رس کے نام سے مشہور ہے اس کا ترجمہ لاطینی زبان میں بھی کیا گیا جو یورپ میں شیخ الرئیس کی متعدد تالیفات کی اشاعت کا سبب ہوا۔

۶۔ ابن سینا نہایت ذکی اور عیندہ پایہ صنفین میں سے تھا کیونکہ اس نے باوجود اپنے خدمات کی ذمہ داریوں کے دور دراز مقامات کی سیر و سیاحت، اڑائیوں کی کشمکش اور خاکی نزاعات کی پریشانیوں کے کثیر التعداد مفید کتابیں لکھیں جو اس کی عظمت کو قائم رکھنے کے لیے بہت کافی ہیں اور جن کی وجہ سے اس کا اکابر کھائے مشرق میں شمار ہوتا ہے اس نے سو سے زائد کتابیں لکھی ہیں اور اگرچہ کمال اور پختگی کے لحاظ سے ان میں یکساٹی نہیں ہے تاہم ان سے اس کی فضیلت اور اپنے زمانے کے تمام علوم سے واقفیت اور پریشان حالی میں بھی عمل کی جانب میلان کا پتہ چلتا ہے اس کی اہم تالیفات آج تک محفوظ ہیں اور اکثر اس کی ضخیم کتابوں جیسے قانون اور اشفا کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا اور کئی مرتبہ طبع ہوئیں۔ اس مختصر خاکے میں ہم اشفا اور نجدہ کا کسی قدر تفصیلی حال بیان کریں گے۔

۷۔ کتاب اشفا، مختلف علوم کا مخزن اور دائرہ المعارف ہے اس کی اشعار جلدیں ہیں اس کا ایک کامل نسخہ جامع آکسفورڈ میں ملتا ہے اور نجدہ اشفا کا خلاصہ ہے کہ جس کو ابن سینا نے اپنے بعض احباب کی خوشنودی کی خاطر لکھا تھا۔ اصل عربی نسخہ قانون کے بعد ۱۹۵۳ء میں بنگالہ میں بطبع ہوا۔ اس کی تین قسمیں ہیں ۱۔ منطق ۲۔ طبیعیات ۳۔ دوا و طبیعیات۔ لیکن اس میں وہ خاص فصل جو ریاضی سے متعلق ہے اور جس کا اشارہ مؤلف نے کتاب کے دیباچہ میں کیا ہے اور جس کا تذکرہ وہ طبیعیات اور دوا و دوا و طبیعیات کے درمیان ضروری سمجھتا ہے مفقود ہے یہ دونوں کتابیں کامل طور پر اور علیحدہ علیحدہ کئی مرتبہ لاطینی زبان میں طبع ہوئیں جن سے ایک مجموعہ ۱۹۳۵ء میں ہندوستان میں طبع ہوا ہے اور یہ ذیل کی فصلوں پر مشتمل ہے۔

- ۱۔ منطق (۲) طبیعیات (جو کتاب الشفاء سے مقتبس ہے)
- ۳۔ اسما و العالم (۴) روح (۵) حیات حیوانی (۶) عقل
- ۷۔ عقل کے متعلق فارابی کا فلسفہ
- ۸۔ فلسفہ اولیٰ

ابن سینا کی منطق کی کتاب "نافیہ" کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ ہوا اور ۱۶۵۰ء میں پیرس میں اس کی اشاعت ہوئی۔ اسی طرح علامہ شمولدا نے ابن سینا کی منطق کا خلاصہ مجموعہ فلسفہ عربیہ کے نام سے شائع کیا ہے۔ ابن سینا کا فلسفہ اس وقت کے متبعین میں کسی کے فلسفے سے کم نہیں۔ گو ہم اس کے اور نظریوں سے قطع نظر بھی کر لیں جو یونانی فلسفہ، ارسطو کی مبادیات کے علاوہ اس کے فلسفے میں پائے جاتے ہیں۔ جس میں اس نے کوئی بات فلاسفہ عرب کے لیے نہیں رکھ چھوڑی۔

ابن طفیل نے اپنی کتاب "حی ابن یقظان" میں لکھا ہے کہ ابن سینا نے شفا کی ابتدا میں اس امر کی صراحت کی ہے کہ اس تصنیف میں اس کے اصلی خیالات کا پتہ نہیں چل سکتا اور جو شخص ان سے واقف ہونا چاہتا ہے وہ کتاب حکمت مشرقیہ تلاش کرے، یہ کتاب ہمیں دستیاب نہیں ہو سکی، لیکن جن لوگوں نے اس کا مطالعہ کیا ہے ان کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا موضوع مشرقی طریقے پر وحدۃ الوجود کے اصول کی تفسیر ہے لہذا اس وقت ہمیں اس کی دوسری کتابوں پر اتفاق کرنا چاہیے جس میں کبھی تو وہ استقلال فکری کا اظہار کرتا ہے اور کبھی تغلغل و تامل کا انداز اختیار کرتا ہے، چنانچہ خود ابن سینا نے اعتراف کیا ہے کہ اس نے منطق میں اکثر فارابی کی تاالیفات پر اعتماد کیا ہے جو شخص ابن سینا کی کتابوں کا مطالعہ کرے اس کو اس کی تاالیفات میں ایک مضبوط ربط نظر آئے گا اور وہ شیخ کے اس میلان کو بھی دیکھے گا جس کا اس نے علوم فلسفہ کی تفسیق و ترتیب میں شدت کے ساتھ اظہار کیا ہے اور ان کو ایک سلسلے میں جس کے بغیر گریز نہیں ممکن کرنے کی کوشش کی ہے (ملاحظہ ہو کتاب عل والنحل، ۱۰، شہرستانی نسخہ عربی صفحہ ۴۸ تا ۴۹) ۸۔ شفا میں علوم کی تین قسمیں کی گئی ہیں:-

- ۱۔ اعلیٰ علوم جن کو مادے سے کوئی تعلق نہیں اور وہ حکمت اولیٰ یا ماوراء الطبیعیات ہیں۔
- ۲۔ علوم دنیا جو مادے کے ساتھ مخصوص ہیں اور وہ طبیعیات اور اس کے تابع علوم ہیں یعنی وہ علوم جو ان اشیاء کے ساتھ مخصوص ہیں جن کی ظاہری حیثیت مادی ہے یا اس سے مندرج ہے۔
- ۳۔ علوم وسطیٰ وہ علوم ہیں جن کا تعلق کچھ ماوراء الطبیعیات سے ہے اور کچھ مادے سے اور وہ ریاضیات ہیں۔ ابن سینا نے ان کو علوم وسطیٰ میں اس لیے شمار کیا ہے کہ وہ بین بین ہیں۔ مثلاً علم حساب الہی چیزوں سے مخصوص ہیں جنہیں مادے سے عیناً کوئی تعلق نہیں۔ لیکن متفہمائے حال کے لحاظ سے اس سے ایک گونہ اتصال ضرور ہے اور علم ہند سے ایسے موجودات کے ساتھ مخصوص ہے جن کا تخیل بغیر مادی اتصال کے ممکن باوجود اس امر کے کہ ان کا حس میں کوئی وجود نہیں تاہم بغیر مادی اشیاء کے ان کا قوام ممکن نہیں۔ ۹۔

البتہ برمیقتی فنون آلات اور علوم بشری کو مادے سے قریبی تعلق ہے اور ان میں جو طبیعیات سے زیادہ قریب ہیں انہی ہی ان کو وقعت حاصل ہے بعض وقت علوم خلط ملط ہو جاتے ہیں، ان کی علیحدگی ناممکن ہو جاتی ہے۔ جیسے علم فلک کی حالت ہے کہ چونکہ وہ علم ریاضی ہے، لیکن علم طبیعی کے اعلیٰ طبقے سے مخصوص ہے۔ اس تقسیم سے بخوبی واضح ہو سکتا ہے کہ ابن سینا نے اسطوکی کتابوں سے کس قدر استفادہ کیا ہے اور جو شخص ابن سینا کی تالیفات پر نظر غائر ڈالے وہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ علوم کی تحقیق اور ترویج میں شاگرد استاد پر بسنت لے گیا۔ کیونکہ اسطوکی فلسفہ و نظری کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ ریاضیات ۲۔ طبیعیات ۳۔ علم الاشیاء اس لحاظ سے اس نے ریاضیات کو نصف کی ایک شرح قرار دی ہے اور ریاضیات سے ایسے فنون منسوب کیے ہیں جن کی بحث اور ادمادہ میں ہوتی ہے (یعنی وہ جو متحرک نہ ہوں اور مادے سے منترہ ہوں) اس کے بعد دوسرے علوم کا ذکر کیا ہے جیسے علم فلک، علم مریات امن النجوم اور ان کو طبیعیات سے منسوب کیا ہے تاہم اس کی تقسیم اس وضاحت اور تحقیق کے درجے کو نہیں پہنچی جیسی کہ ابن سینا کی تقسیم (ملاحظہ ہو کتاب اوراد الطبیعیات از اسطوکی) ششم فصل اور طبیعیات از اسطوکی کتاب دوم فصل دوم لیکن وہ تفصیل و ترویج جس کی بنا پر ابن سینا کو امتیاز حاصل ہے صرف علوم کی تقسیم تک محدود نہیں بلکہ وہ مختلف فلسفیانہ نظریوں کو شمل ہے۔ ابن سینا نے اپنے پیشرو کی طرح وجود کے نظریے میں ممکن اور ضروری سے بحث کی ہے اس کے بعد اپنے چند خاص خیالات کا اظہار کیا ہے جن سے ہمیں مطلوب کرنا ضروری ہے۔ اس نے موجودات کی تین قسمیں قرار دی ہیں، ایک وہ جو صرف ممکن ہے، اور اس قسم میں تمام اشیاء داخل ہیں جو پیدا ہوتی ہیں اور فنا ہو جاتی ہیں دوسری قسم میں وہ اشیاء داخل ہیں جو بذاتہ ممکن ہیں، لیکن ایک خارجی سبب کی وجہ سے ان میں وجوب پایا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہر وہ موجود جس میں فنا و بقا کی قابلیت ہے (جیسے دائرہ اور نقاد) اور وہ عقول جو بذاتہ ممکن ہیں اور بغیر سبب اول کے ان میں وجود نہیں آ سکتا یہ تمام دوسری قسم میں داخل ہیں تیسری قسم اس بڑے مرتبہ تک محدود ہے جو واجب بذاتہ ہے اور جس کو ہم اللہ کہتے ہیں، ابی سینا نے صرف اس مرتبہ میں وجود و وحدت اور درج کے اتحاد کو تسلیم کیا ہے اور دوسری دو قسموں میں وحدت اور وجود حادث ہیں جو اشیاء کی روح پر عارض ہوتے اور اس کے ساتھ متصل ہو جاتے ہیں۔

اس تقسیم پر ابی رشد نے اپنی تالیفات میں مختلف جگہ اعتراضات کیے ہیں اور اس کی تردید بھی کی ہے اور اس کے لیے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا صرف ایک عبرانی نسخہ یس کے کتب خانے میں پایا جاتا ہے۔ ابی رشد کا یہ خیال ہے کہ جس چیز میں کسی خارجی سبب سے وجود پایا جائے۔ جب تک وہ خارجی سبب فنا نہ ہو وہ بذاتہ ممکن نہیں ہو سکتی۔ لیکن جیسا کہ ابن سینا نے فرض کیا ہے یہ امر محال ہے کیونکہ سبب اول واجب الوجود ہے یہ کسی طرح عمل فنا نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ابن رشد نے نہایت شدت کے ساتھ ابن سینا کے اس نظریے پر اعتراض کیا ہے کہ وجود اور وحدت صرف عوارض ہیں جو اشیاء کی حقیقت کو لاحق ہوتے ہیں۔ ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابن سینا نے وحدت و وحدی اور وحدت مطلقہ میں خلط ملط کر دیا ہے۔



(حالات وحدت مدنی وحدت مطلقہ پر عارض ہوتی ہے) وحدت مطلقہ اور روح اشیا دونوں ایک ہیں اس روح سے وہ جبراً نہیں ہو سکتی اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے کہ ابن سینا اس مسئلے میں متکلمین کا ہمنوا ہے کیونکہ وہ قائم کائنات ارضی کو ممکنات کے دائرے میں شمار کرتے ہیں اور اس کو قابل تفریق قرار دیتے ہیں ابن سینا کو ابن پر اس طرح تفوق حاصل ہے کہ اس نے ممکن اور واجب میں فرق بتلایا اور ایک روحی رہنمائی اور کثرت ثابت کیا۔ ابن رشد نے ابن سینا کی تقسیم کی غلطیاں واضح کرنے کے بعد اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس نے اپنے میں ہم ابن سینا کے اکثر متبعین کو دیکھتے ہیں جو اس کے خیالات کی اس طرح توضیح کرنا چاہتے ہیں کہ اس پر عائد کردہ الزامات رفع ہو سکیں، وہ کہتے ہیں کہ ابن سینا کسی ایسے مادے کے وجود کا قائل نہیں جو مستقل طور پر پایا جاتا ہے، اور یہ اس کے خیال کے مطابق ابن سینا کی ان تشریحات سے منتشر ہوتا ہے جو اس نے غفلت مواقع پر واجب الوجود کی بحث میں پیش کی ہیں، یہی اس کے اس فلسفے کی بنیاد ہے جو اس کی کتاب حکمت مشرقیہ کی روح رواں ہے۔ ابن سینا نے اس نام کا اطلاق اس لیے کیا ہے کہ اس نے اس کو ان مشرقی فلاسفہ سے حاصل کیا تھا جو خدا اور دوائر سماوی و افلاک میں وحدت قائم کرتے ہیں یہ رائے ابن سینا کی رائے سے مطابقت رکھتی ہے۔

لیکن اس مشرقی وحدت الوجود کے عقیدے نے ابن سینا کی ان کتابوں پر جو کہ تعلق فلسفہ مشائیر سے ہے کوئی اثر نہیں چھوڑا اور اس رسالے میں بھی ہمارے بحث کی قیادت ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے ابن سینا متکلمین کا ہم نوا ہے لیکن فلاسفہ کے ساتھ اس کو عالم کے ادنیٰ ہونے میں کوئی شک نہیں جو اللہ کی اذیت سے اس بات میں مختلف ہے کہ اس کی اذیت کا ایک خاص سبب ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہے (اور یہ سبب نمائندگی میں واقع نہیں ہوتا) اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ادنیٰ الوجود ہے۔ ابن سینا اور دوسرے فلاسفہ کا یہ نظریہ ہے کہ سبب اول سے براہ راست (وحدت مطلقہ ہونے کی وجہ سے) صرف واحد اثر پیدا ہو سکتا ہے اور اس کے لیے یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ واجب الوجود بذاتہ اپنی تمام صفات کے لحاظ سے واحد ہے تو اس سے ایک شے سے زیادہ کا صدور نہیں ہو سکتا کیونکہ حقیقت میں اگر دو مختلف چیزیں اس سے صادر ہوں تو ان کا صدور مختلف جہتوں سے ہو گا۔ جو اس کی ذات میں پائی جائیں گی جب یہ دونوں جہت اس کی روح میں موجود ہوں تو لا محالہ ان کی روح یعنی ذات قابل انقسام ہوگی لیکن ہم نے اس سے قبل اس کا محال ہونا ثابت کر دیا ہے (لاحظہ ہو مآر اور الطبیعیات) ابن سینا کتاب نم فصل چہارم اشہرستان صفحہ ۸۳۰۔ غزالی ص ۱۰۰ مقاصد الفلاسفہ) ہم کہتے ہیں کہ جب ابن سینا کا یہ قول صحیح ہے کہ واحد سے صرف واحد ہی کا صدور ہو سکتا ہے تو یہ سارا عالم صرف ایک ذات خداوندی سے جو کہ متعدد کائنات کا مجموعہ ہے کس طرح صادر ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب ابن سینا نے یہ دیا ہے کہ دوائر کی حرکت خدا تعالیٰ سے بلا واسطہ صادر نہیں ہوتی اور مشائیر کی رائے تو سب کو معلوم ہے کہ علت کا اثر اس کو اپنی ارضی میں ایک حرکت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس سے

مادے کی تشکیل ہوتی ہے۔ خدائے تعالیٰ سے بلا واسطہ صرف عقلِ اول کا صدور ہوتا ہے۔ یعنی اس دائرہ محیط کی عقل کا جو دائرہ ثانویہ کی حرکت کا سبب ہے اور یہ دائرہ محیط اگرچہ فرد واحد سے صادر ہوتا ہے لیکن خود مرکب ہے کیونکہ اپنی عقل کے لحاظ سے اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ عقلِ اول اور دائرہ بالذات، ابن رشد کہتا ہے کہ خود مشاہدین کی رائے میں غلطی واقع ہوئی ہے کیونکہ اگر غافل و معقول عقلِ انسانی میں دونوں ایک ہیں تو غیر مادی معقول میں وہ بدرجہ اولیٰ ایک ہوں گی۔ اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے کہ یہ حقیقت میں اسطو کا عقیدہ نہیں ہے اس کو فارابی اور ابن سینا نے بعض قدیم حکما سے لیا ہے جن کا خیال ہے کہ غیر و شرہ بالخصوص اور اعتماد عام طور پر ایک ہی سبب سے صادر نہیں ہوتے۔

جب ہم اس مفروضے کی تعمیم کریں تو ہم ایک مفروضہ کے پیر پیچھے ہیں، اور یہ کہ ایک محیط اور مفرد سبب سے بلا واسطہ صرف مفرد اثر ہی کا صدور ہو سکتا ہے ابن رشد کا بیان ہے کہ اس رائے کو اسطو سے منسوب کرنے میں غلطی کی گئی اور یہ اسطو کے اس قول میں وحدت کے معنی کی غلط فہمی سے پیدا ہوئی ہے جہاں اس نے کائنات کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ ایک وحدت ہے یا مجموعہ حیات ہے جو سببِ اولیٰ مفرد سے صادر ہوتی ہے۔

یہ مفروضہ جو ابن سینا کے تمام نظریوں کو معتمد اسطو کے خیالات کے مطابق قرار دیتا ہے اس مفروضے کو کسی دوسرے کی جانب منسوب کرنے میں مطاعا پس و پیش نہیں کرتا و ملاحظہ ہو کتاب "رشد المیوان" تا لایف میونویہ قسم ثانی یا میسواں باب اور یہ غلطی سبھی مدارس میں قرون وسطیٰ کے دوران میں رائج ہوتی گئی۔ جس کا نتیجہ ہوا کہ برت اعظم نے اس مفروضے کو اسطو اور اس کے شاگردوں اور تعلیم میں اس کے دوسرے متبعین درجہ اولیٰ حکیم کے جس کا یہ عقیدہ تھا کہ ایک وحدت بسیط سے دو اشیا کا صدور ہو سکتا ہے اور وہ مادہ عام اور شکل عام ہیں اسے منسوب کیا ہے۔

اور فلاسفہ کی مانند ابن سینا عام موجودات پر خدائے تعالیٰ کی علمی اصطلاح کا قائل ہے ذکر خاص اشیا پر اور نہ ان حوادث پر جو اتفاقی طور پر واقع ہو جاتے ہیں اور جزئیات کے علم کو دو دائرے نفوس کی جانب منسوب کرتا ہے اور انہی نفوس کی واسطت سے خدائے تعالیٰ کا علم موجوداتِ ارضی سے متعلق ہوتا ہے۔ ابن سینا کے مفروضے کے مطابق دو دائرے نفوس میں قوتِ تخیل پائی جاتی ہے جس کے ذریعے ان کو غیر محدود اشیا کا علم ہوتا ہے کیونکہ ابن سینا کو سوائے اس کے گریز نہیں کہ ان حوادث کے علم کو جو اتفاقی طور پر واقع ہوتے ہیں اور اشیا مفردہ کے علم کو یا تو معقول دو دائرے منسوب کرے یا عقلِ انسانی سے اور ان خاص اشیاء ارضیہ کا جو مفرد ہیں اپنی علتِ قریبہ کی جانب رجوع عمل ہوتا ہے اور ان کی صورتیں دو دائرے میں تدبیرِ نفوذ کرتی جاتی ہیں۔ اور ایک شے سے دوسری شے اور ایک علت سے دوسری علت کا اتصال ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ تمام سببِ اول سے متصل ہو جاتے ہیں۔ لیکن ابن رشد نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ مفرد نہ صرف ابن سینا کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ اس نے اس کی تردید بھی کی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے کہ خیال حواس سے متصل ہے اور ان کا مقصد علیہ ہے جس طرح حواس کی نسبت اجرام سماویہ ممکن نہیں اسی طرح خیال کو ان سے منسوب نہیں کیا جاسکتا لیکن ادراک کو اجرام سماویہ کی جانب منسوب کرنا درست ہے اور اس ادراک کی نوعیت اس ماہر فن کی ادراک کی طرح ہے جو کسی تالیف یا صورت یا حادثہ یا مجسمے کو اپنے ذہن میں پیدا کرتا ہے قبل اس کے کہ انہیں جبراً فکر سے حیرت و حیرت میں لے آئے۔

لیکن اس ادراک اور خیال سے اس کو امر مفقود کا ایک عام نوعی علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ تفصیلی۔ اس لیے اگر ہم یہ فرض کریں کہ جسم سماوی کا ایک خیال ہوتا ہے تو یہ ممکن نہیں کہ اس علم کو خاص اور مٹی موجودات سے بھی تعلق ہو مندرجہ بالا مثالوں اور توضیحوں سے یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ ابن سینا نے بھی اس مفروضے سے سبب اول اور موجودات الارضی میں ایک قرابت پیدا کرنا چاہی تھی اور اس تقریب کے لیے اس نے پہلے درجے کے مطلق ایجاد کیے جن کی وجہ سے قوت مجرہ اور تمام مادی موجودات میں اتصال پیدا ہو جائے اور یہ امر پوشیدہ نہیں کہ ابن سینا نے مختلف مواقع پر ارسطو کے خیالات کی اتباع سے گریز کیا ہے اور ابن رشد نے اس کے برعکس صرف ارسطو کے فلسفے کی قوت کو ثابت کیا اور ارسطو کے خیالات اور اس کے مبادی کی تائید اور اس کے انکار کی تحقیق میں لگا رہا اس لیے اس نے ابن سینا کے خاص نظریوں کو کچھ اہمیت نہیں دی اور اکثر ان کی مخالفت ہی کی ہے (ملاحظہ ہو مشرک الجبران جزو اول صفحہ ۷۳۱۔ ملاحظہ ۱۰ تا ۱۱ تبیین موقوفہ) نظریہ نفس کی ابن سینا نے خاص توجہ کے ساتھ تحریر کیا ہے پہلے تو اس نے کامل تحقیق کے ساتھ قرآنے لغسانی کے متعلق ارسطو کی تقسیم اور عمل موثر اور عقل متاثر کے نظریے کو نقل کیا ہے۔ اس کے بعد ارسطو کے نظریوں پر اہم مشرکوں اور ملحوظات کا اضافہ کیا ہے اس نے نفس بشری کے قوی کی جو قیاسی تقسیم کی ہے اس میں تمام حکماء عرب نے اس کی پیروی کی ہے اور ان کے نقش قدم پر قرون وسطیٰ کے فلاسفہ مدرسیں اور بعض حکماء جدید بھی چلے ہیں مندرجہ ذیل وہ تقسیم قیاسی ہے جو ابن سینا نے پیش کی ہے۔

۱۔ خواص ظاہری یا حواس خمسہ

۲۔ خواص باطنی

۳۔ خواص محرک

۴۔ خواص عائدہ

اور ہر خاصہ کی اس نے بہت سی ذیلی تقسیمیں کی ہیں اس نے قوت و جمیعہ کا قسم ثانی کی فصل ثانی میں ذکر کیا ہے جس کے ذریعے حیوان اپنا حکم نافذ کرتا ہے جیسا کہ انسان قوت فکر یا تامل کے ذریعے کہیو کہ قوت و جمیعہ ہی کے ذریعے غری کو اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے چھوٹے بچوں کی عبادت کی ضرورت ہے اور ان کو بھیڑیے کا خطرہ لگا ہوا ہے۔

ابن سینا کے پیشرو فلاسفہ نے اس قوت اور قوت تخیل میں غلط ملط کر دیا تھا۔ ابن سینا کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے نفس کے خواص کا مقام دماغ کے تین حصوں کو قرار دیا ہے۔

نفس بشری سے عقل موثر کے تعلق کے بابت ابن سینا نے اپنی کوئی مستقل رائے پیش نہیں کی اور بس کے حکم کی طرح اس نے بھی ان تمام چیزوں میں جن کا نفس بشری کو علم ہوتا ہے اس تعلق کے ادراک کو بہت اہم قرار دیا ہے۔ اس لیے ابن سینا نے نفس کو جدوجہد کرنے کی نصیحت کی ہے، لیکن اس نے مادے کے مغلوب کرنے اور اس کی آلائش سے نفوس کو پاک کرنے پر بہت زور دیا ہے (ملاحظہ ہو کتاب ماوراء الطبیئہ فصل نہم) ابن سینا کہتا ہے "نفس عائدہ کا حقیقی کمال عقلی ہوتا ہے اور اس کی انتہائی غایت یہ ہے کہ وہ عالم عقل بن جائے۔ جس میں تمام موجودات کی صورت اور ان کی ترتیب اور خیز عام ہو کہ تمام اشیاء میں سرایت کیے ہوئے ہے اور جو کائنات کا قاعدہ اولیٰ ہے اور مواد روح عالی اور وہ نفس جو اجسام سے وابستہ ہیں اور اجرام عالیہ اور ان کے خواص و حرکات تمام کے تمام اس میں شرح و بسط کے ساتھ موجود ہوں اس طرح نفس مجموعی حیثیت سے عالم عقلی کے مثالی ہو جائے اور اس کو کامل اشیاء جیسے جمال تام، خیر تام اور مجرد تام کا عرفان ہو جائے اور ان سے متصل ہو جائے لیکن جب تک ہم اس عالم ارضی اور ان اجسام میں مقید ہیں ہم اس سعادت سے واقف نہیں ہو سکتے کیونکہ ہم کو مختلف خواہشات گھیرے ہوئے ہیں اور جب تک کہ ہم خواہشات نفسانی اور گوناگوں فتنوں سے نجات حاصل نہ کر لیں ہم اس سعادت کا طے کے متعلق نہ بحث کر سکتے ہیں اور نہ ہم کو یہ علم ہو سکتا ہے کہ ہم اس کی تحصیل پر قادر ہیں البتہ نفسانی آلائش سے پاک ہونے کی صورت میں ہم کو اپنے نفوس میں اس سعادت کا کچھ تحصیل ہو سکتا ہے بشرطیکہ شکوک رفع ہو جائیں اور ہماری بصیرت روشن ہو جائے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان اس دنیا و مافیہا سے نجات حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ عالم عقلی سے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کا تعلق پیدا نہ ہو جائے اس کا اشتیاق اس کو اپنی جانب نہ کھینچ لے اور اس کے ماوراء اور پر توجہ کرنے سے نہ روکے۔ اس قسم کی سعادت فضائل اور کمالات کے گفتار کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ دوسرے مقام پر ابن سینا کہتا ہے کہ بعض ایسے صاحب طبیعت پاکیزہ اشخاص پائے جاتے ہیں جن کے نفوس طہارت اور عالم عقلی کے قوانین سے تعلق کی وجہ سے ایک ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں جس کے ذریعے وہ الہام کو اخذ کرتے ہیں اور عقل کی جانب سے مختلف حیثیتوں سے ان پر وحی ہوتی ہے، ان کے علاوہ بعض ایسے بھی ہیں جن کو عقل موثر سے متصل ہونے کے لیے درس دینے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ بغیر واسطے کے ہر چیز کو جانتے ہیں اب اصحاب عقل مقدس ہیں اور یہ وہ عقل برتر ہے جس سے ہر بشر کا فیضیاب ہونا ممکن نہیں (ملاحظہ ہو شریعتانی صفحہ ۲۸۸ نسخہ جرمنی جزو ۳۳ تا تحصیل طبیعیات ابن سینا کا آخری حصہ)

میں نے اس قول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اصحاب عقل سے اس کی مراد انبیاء کرام ہیں جو وحی ربانی سے فیضیاب ہوتے ہیں جب تک کہ اس کو اس بات کا اعتراف ہے کہ نفس بشری اور عقل اول میں ایک طبعی علاقہ پایا جاتا ہے اور انسان کو عقل مکتسب سے درس حاصل کرنے کی دائمی ضرورت نہیں اس وقت تک نبوت کا امکان اس کے قول سے لازم آتا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ واضح ہو گا کہ شرعیات سماوی اور اخلاقی قوانین نے ابن سینا کے مبادی

پر کافی احاطہ کیا ہے۔ وہ اپنی پاکیزہ زبان کے استعمال میں ایسے بیباک ذخیلات سے جو دین کے مخالف ہوں کو کٹھنہ ہے، جن کا ابن رشد قائل ہے اور جن کی اس نے توضیح بھی کی ہے۔ عنقریب قارئین پر واضح ہو جائے گا کہ کس حد تک ابن رشد نے عقل کے مسئلے میں ابن سینا کی رائے کی اتباع کی ہے، ابن سینا نفس بشری کی وحدت کا قائل ہے جس کے لیے مادہ ہوتا تو ہے لیکن حسد سے علیحدہ یہ مادہ اس کی ذات کا محافظ ہوتا ہے لیکن مکان یا زمان سے متعلق نہیں (ملاحظہ ہو مرشد حیران جزو ۱- ص ۳۳۳ مخطوطہ ۲)

عوم فلسفہ کے ہر ایک شعبے میں ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے میں جدیدہ نظریوں کا اضافہ کیا ہے لیکن شیخ الرئیس نے جس قدر بھی اضافہ کیا ہے اس سے ارسطو کے فلسفے میں مجموعی طور پر کوئی اہم اضافہ نہیں ہوا۔ تاہم ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے کے تمام اجزاء کو ایک اعلیٰ نظام اور حکم تسلسل کے ساتھ پیش کیا ہے اور جدیدہ اخلاقی و مذہبی (نوفلاطونیت) کے ذریعے اس کا دائرہ وسیع کیا۔

بلاشبہ ابن سینا قرون وسطیٰ میں فلسفہ ارسطو کے اکابر اساتذہ سے ہے۔ اصول اسلام کی عظمت کا خیال کرتے ہوئے اس سے بہت سی تغزیشیں ہوئیں، کیونکہ اس نے ارسطو کے فلسفے کے ان اصول میں جن کی دین حنیف کے ساتھ مطابقت ممکن نہ تھی کوئی نمایاں تغیر نہیں کیا اور بلاشبہ امام غزالی نے اپنی کتاب "تائید الفلاسفہ میں اس تصور کی مکمل مخالفت کی ہے۔ ہم نے اختصار کے ساتھ شیخ الرئیس کی زندگی کے جو عام حالات بیان کیے ہیں ان سے اس کی حیات کا ایک سرسری خاکہ پیش نظر ہوتا ہے جب کوئی مورخ ابن سینا کی نفسیات اور اس کے اخلاق کا یقینی علم حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو بہت کچھ پریشانیوں کا مقابلہ کرنا چاہیے اور جس شخص اس کے حالات سے واقف ہوا اس پر ظاہر ہے کہ ابو عبیدہ جرجانی نے جس نے اس کے حالات نقل کیے ہیں، شیخ الرئیس کی زندگی کے بعض ایک سطحی حصے پر روشنی ڈالی ہے لیکن ہمیں غور و خوض کے بعد محققانہ نظر ڈالنے سے اس کے کسی قدر تفصیلی حالات کا پتہ چلتا ہے۔ چند ایسے واقعات بھی ہیں جن سے ابن سینا اپنی ابتدائی عمر سے اپنی رائے میں مستقل تھا۔ جوں جوں اس کی عمر میں ترقی ہوتی گئی اس کے استقلال میں بھی پختگی ہوتی گئی اور استقلال انسانی اخلاق کا ایک اعلیٰ جوہر ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس کے باپ اور بھائی اسما علیہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے اور وہ ان دونوں سے نفس اور عقل کے متعلق اس قسم کی باتیں سنا کر تاجن کو اس کے باپ اور بھائی تو پسند کرتے لیکن نہ اس کی عقل قبول کرتی اور نہ اس کا نفس ان سے مطمئن ہوتا۔ اسی وجہ سے وہ ان باتوں سے اغراض کرتا۔ رائے کا یہ استقلال اور نفس کی یہ مضبوطی اس کی فکر اور ارادے کی قوت پر دلالت کرتی ہے لیکن بلاشبہ نفس کی مضبوطی اس کے عجب کو بھی ظاہر کرتی ہے اور عجب میں برائیاں بھی ہوتی ہیں اور خوبیاں بھی، ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا کے اس عجب سے اس کو بہت کچھ فائدہ ہوا کیونکہ اس سے اس کے اخلاق میں ترقی ہوئی اور مقاصد میں بلندی پیدا ہوئی اور شل اعلیٰ سے قرب ہوتا گیا۔ یہ امر حتمی نہیں کہ اس نے اپنے علمی تقویٰ اور وسعت کو ایسے الفاظ میں پیش کیا ہے جس سے نخوت چمکتی ہے۔

اس کے حالات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ باطین ذکی تھا اور تمام علوم و معارف پر عبور رکھتا تھا اور اس کو بغیر کسی ظاہری یا باطنی وقت کے آسانی کے ساتھ اعلیٰ افکار کے استنباط کی قدرت حاصل تھی۔ گویا اس کی عقل فلسفے کے لیے تخلیق کی گئی تھی۔

ہر قوم میں ایسے فلسفی گذرے ہیں جو دوران بحث میں بہت تکلیف و مشقت اور دشواریوں کے بعد اصل حقیقت سے فیضیاب ہوئے ہیں۔ لیکن ابن سینا اپنی ذکاوت کے لحاظ سے یکتا زمانہ تھا۔ ابن سینا کی ذکاوت کا غور اس کے ہم سن اور ہم استعداد افراد میں نمایاں ہونے سے بہت قبل ہو گیا تھا۔ ابن سینا نے اپنے درس و تعلیم کی تکمیل اپنی عمر کے دوسرے دہے کے آخر میں کر لی تھی۔ اس کی زندگی عجائبات کا مجموعہ اور مردانگی کا اعلیٰ نمونہ تھی۔ اس کو اپنے زمانے کے مشہور علوم پر کافی دسترس حاصل تھا۔ جن کا اس نے اکتساب کیا۔ حفاظت کی اور ان کی تحصیل کی۔ اب اس کے نفس میں یہ تمام علوم متحضر ہو گئے اور وہ پختہ ہو گیا اور اس کے علم میں کامل جلا پیدا ہو گئی، ہمارے پاس اس امر کی کوئی دلیل نہیں کہ مرد زمانے سے اس کے علم میں کچھ بھی اضافہ ہوا ہو، البتہ خدا نے جو ذرائع اس کو عطا کیے تھے ان کو اس نے بہترین طریقے پر استعمال کیا۔ جب عنفوانی شباب ہی میں وہ تمام علوم کی تحصیل سے فارغ ہو چکا تو اس کے بعد اس کے علم میں کسی طرح کا اضافہ ہوا۔ اور نہ کسی نئے علم کی اس نے تحصیل کی، بلکہ اس کی فطرت سلیم اور روشن بعیرت، اطاقتور عقل اور قوی ارادے نے اس کی مدد کی اور اس کی باقی ماندہ عمر میں ان تمام بنیادی علوم کی محافظت کی جو عنفوان شباب ہی سے اس کے نفس میں نقش ہو گئے تھے اور جن کی تہذیب و ترتیب میں اس نے بہت کوشش کی تھی۔

ہمارے اس قول کی کہ ابن سینا کی عقل فلسفے کے لیے تخلیق کی گئی تھی اس امر سے تائید ہوتی ہے کہ دوسروں کے بر نسبت اس کے نزدیک عقلی علوم کا مطالعہ بہت آسان تھا۔ اور تمام علوم کو سرعت کے ساتھ جمع کرنے اور ادنیٰ سی توجہ سے ان پر کافی دسترس حاصل کرنے کے بعد تعینیت و تالیف کا کام اس کے لیے بہت آسان اور صریح الحصول ہو گیا تھا۔ وہ ان حکماء میں نہیں تھا جو اپنے مکتوبات پر طویل عرصے تک نظر ثانی کرتے رہتے ہیں اور تنقید و تبصرے کے بعد کثرت چھانٹ میں بہت کچھ مدت صرف کر دیتے ہیں۔ برخلاف اس کے ابن سینا اپنے فلسفے اور حکمت میں بہت فیاض تھا۔ وہ جن نظریوں کو ایک بار ثابت کر دیتا۔ ان میں پھر کسی قسم کی ترمیم نہ کرتا، نہ متغیر و متصحیح میں اس کو کوئی تردد ہوتا، نہ اپنے مکتوبات کی صحت میں اس کو شک ہوتا۔ اس کی تائید میں وہ کثیر التعداد کتابیں ہیں جن کی ابن سینا نے تالیف کی ہے۔ جن میں تمام کی تمام اجمت رکھتی ہیں۔ اور جن میں سے بعض کی تالیف تو اس نے عین شباب کے زمانہ میں کی ہے۔ کیونکہ خود اس کی عمر کم سے کم تیرن اور زیادہ سے زیادہ اٹھاون سال سے تجاوز نہیں ہوتی تھی۔

مندرجہ بالا بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ کے اوصاف میں سے اس کی کثرت کار اور بھر سرعت

کے ساتھ اس کی تکمیل بھی ایک نمایاں صفت ہے، وہ بعض خصوصیات میں جرمنی فیلسوف گوٹے کے شاہ ہے کیونکہ گوٹے نے اپنا ڈرامہ "فرسٹ و دوسٹ" میں لکھا ہے اور ان دونوں جلدوں کے درمیان تقریباً ساٹھ برس کا وقفہ گزرا تھا اسی طرح ابن سینا نے "شفاء" کی پہلی جلد اس وقت مرتب کی جب کہ وہ امیر شمس الدولہ کا مصاحب تھا اس کے بعد اس نے متعدد وطویل وقفوں کے ساتھ اس کام کو جاری رکھا یہاں تک کہ اس نے اس کتاب کو اس وقت مکمل کیا جب کہ وہ امیر علاؤ الدولہ کی معیت میں تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے جو کچھ اپنے شباب کے زمانے میں لکھا تھا آخری زمانے تک وجہ حکمت میں اس کی قدامت ثابت ہو چکی تھی، اسی پر قائم رہا۔ یہی حالت گوٹے اور اس کی لادوال کتاب "فرسٹ و سیکنڈ" کی ہے۔ شیخ الکلیس کی کتاب "شفاء" بھی اس کی تمام کتب حکمت میں وسعت اور افادی نقطہ نظر سے ایک شہادت اہم مرتبہ رکھتی ہے۔

ابن سینا کے عقیدے کے متعلق بعض ایسی روایتیں منقول ہیں جو بعض خلافات اور توجہات پر مشتمل ہیں۔ علامہ جرجانی اور دیگر مؤرخین کی معتبر روایتوں سے جو صحیح خبریں مروی ہیں ان سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ شیخ ادیبیوں کو جب کبھی کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو وہ وضو کر کے جامع مسجد کا رخ کرتا اور نماز پڑھ کر خدا سے اس مشکل کو آسان کرنے کے لیے گویا مانگتا اس سے ابن سینا کے قوی مذہبی جذبے کا پتہ چلتا ہے اور سہارے لیے یہ کہنا بجا ہوگا کہ اس کا ایمان اس کی ذکاوت کا ایک جزو تھا اور واجب الوجود پر اس کا اعتقاد اس کی ذکاوت کے ظہور کا ایک قوی سبب تھا۔

جرجانی کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن سینا کے تمام قوی مضبوط تھے اور صحت کا جذبہ ان پر غالب تھا اور اسی کے معنوی اور مادی مظاہر نے شیخ کو اپنی جانب کھینچا اور اس کو ایسے مشاغل میں مبتلا کیا۔ جن سے اس کا مزاج متاثر ہو گیا اور اکثر بیماریوں نے اس پر حملہ کیا۔ اگر یہ واقعی صحیح ہے تو گو اہل بحث کے نزدیک اس قسم کی صفات حیرت انگیز کیوں نہ ہوں لیکن جس زمانے سے کہ علامہ نسف اثر نے قوت حسب جنسی اور مواہب عقیدہ پر نظر غائر ڈالی ہے اہل ذکاوت کے اس قومی جذبے کا مطالعہ ان کے نفوس کی مخفی قوتوں اور ان کی زندگی کے عقلی اور قلبی اسرار کی دریافت کے اہم ذرائع میں سے ایک ذریعہ بن گیا ہے یہ رموز جو تاریخ فلسفہ میں بطور تمییز بیان کیے گئے ہیں انہوں نے ان صلفی نفسیات کی نظر میں جو نفس کے قوی اور اس کے مواہب کی تحلیل کرتے ہیں بہت اہمیت پیدا کر لی ہے اور اس بحث نے ایک متعلق علم کی شکل اختیار کر لی ہے جس کا نام نفسی تحلیل (PSYCHO-ANALYSIS) رکھا گیا ہے۔

# امام غزالیؒ

۵۵۸ تا ۵۰۵ھ

۱۰۵۸ء تا ۱۱۱۱ء

کسب کا اسم گرامی ابو حامد محمد ابن محمد غزالی ہے، اعام طور پر آپ کو غزالی سے منسوب کرنے میں آپ اپنے زمانے کے علمائے کلام میں نہایت بلند مرتبہ رکھتے ہیں اور مذہب شافعی کے ائمہ سے ہیں آپ کی ولادت خراسان کے ایک شہر طوس میں ۵۰۵ھ میں ہوئی، ابتدا میں آپ نے اپنے ہی شہر میں علوم کی تحصیل کی اس کے بعد مدینہ منکمل کے لیے نیشاپور کا قصد کیا۔ پچیس برس آپ میں اعلیٰ ذکاوت اور غیر معمولی نہایت کے آثار نمایاں تھے۔ علوم کلام اور فنون فلسفہ میں آپ کے کمالی بھر کی وجہ سے سلطان ملک شاہ سلجوقی کے وزیر نظام الملک نے آپ کی جانب خاص طور پر توجہ کی، اور مدرسہ نظامیہ جس کو اس نے بغداد میں قائم کیا تھا۔ آپ کو تفویض کیا۔ اس وقت امام غزالی کا سن تینتیس برس کا تھا، اور اس زمانے کے علماء میں آپ کا خاص مرتبہ تھا۔ کچھ برس بعد آپ نے مدرسہ نظامیہ کو چھوڑ دیا اور حج کے فریضے کی ادائی کے لیے مکہ کا رخ کیا۔ اس مقدس فرض سے فارغ ہونے کے بعد دمشق و بیت المقدس اور اسکندریہ کی جامع مسجدوں میں درس دیتے رہے جب آپ اسکندریہ میں تھے اور یوسف بن اشفین امیر مراکش سے رجوع کرانے مرا بطین سے تھا، ملنے کے لیے مغرب کا رخ کرنے ہی کو تھے کہ ناگہان یوسف کے مرنے کی خبر پہنچی اس لیے طوس کی طرف لوٹے اور حیاتِ ہر ی کے لیے خود کو وقف کر دیا اور صوفیانہ زندگی گزارنی شروع کی اور بہت سی کتابیں تالیف کیں جن کی غایت دوسرے ادیان اور فلسفے پر دین اسلام کی فضیلت ظاہر کرنی تھی۔ اسی بنا پر آپ کا لقب حمۃ الاسلام اور زین الدین ہوا۔

آپ کی کتابوں میں سب سے مشہور احیاء علوم الدین ہے جو علم کلام اور اخلاق کی زبردست کتاب ہے یہ چار ابواب پر منقسم ہے پہلے میں شعائر مذہبی سے بحث کی گئی ہے اور دوسرا ان قوانین سے متعلق ہے جو حیاتِ دنیوی کے حالات سے متعلق ہیں۔ تیسرے میں ان مملکت سے بحث کی گئی ہے جن کا ازالہ ضروری ہے، اور چوتھے میں ان نبغیات کا ذکر کیا ہے جن کا اکتساب لازمی ہے۔



۱۔ اس کے بعد آپ تالیف کے کام کو چھوڑ کر نیشاپور کی طرف لوٹے تاکہ مدرسہ نظامیہ کی تعلیم کریں۔ پھر طوس کا رخ کیا اور صوبوں کے بے ایک خانقاہ بنوائی۔ اور آخری ایام عبادت اور غرور و تکبر میں گزارے اور ششہم سالہ میں رحلت فرمائی۔

آپ کی زندگی کے تحقیقی حالات موسیو صرمی لامیر نے کتاب "ایہا الولد" کے جرمنی ترجمے کے مقدمہ میں بیان کیے ہیں۔ جو غزالی کی کتابوں میں اخلاقی کی ایک کتاب ہے۔ جن چیزوں کا ہم خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنا چاہتے ہیں وہ غزالی کے حیات نمکری کی تاریخ اور آپ کا وہ درجہ ہے جو آپ کو فلاسفۃ اسلام میں حاصل ہے اور نیزہ اثرات میں جو آپ نے اپنے زمانے کے فلسفے پر چھوڑے ان مسائل کے حل کرنے کے لیے خود غزالی نے اپنی کتاب "المقصد من الفضل" میں ہماری رہبری کی ہے جس میں موجودات کے حقائق کی تشریح کی گئی ہے۔ موسیو پالیا اور موسیو شموتلڈر نے "مبادی فلسفہ عرب پر" اپنے ایک مقالے میں اس کتاب کی مکمل شرح لکھی ہے اور شموتلڈر نے غزالی کا اصل عربی نسخہ فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیا ہے جس میں بعض غلطیاں پائی جاتی ہیں تاہم وہ یکیشیت مجموعی کافی ہے۔

اس رسالے میں امام نے ان سوالات کے جواب دیے ہیں جو آپ کے ایک دوست نے کیے تھے، پہلے آپ نے ان وقتوں کا اظہار کیا ہے جو مختلف فلسفیانہ تعلیمات اور مبادی میں امتیاز کرنے اور کھرے کھوٹے کے پہچاننے میں لائق ہوئیں۔ اور اس جہد و جد کا بھی تذکرہ کیا ہے جو حق کی تلاش میں ہیں برس کی عمر سے جاری رہی۔ آپ فرماتے ہیں کہ "فلاسفۃ دینیہ و حکمیہ کے مبادی کی تعلیم حاصل کرنے اور ان پر غور و فکر کرنے کے بعد مجھے ہر چیز میں شک ہونے لگا اور میں انکا مطلق کے خارج میں گر پڑا اور مجھے ایسے امور میں شبہات پیدا ہو گئے جن کی جانب جس رہبری کرتی ہے اور جو اکثر اوقات ایسے احکام لگاتی ہے اور عقل کے منافی ہیں۔" اسی طرح عقل بھی غزالی کی تشکیلی کے لیے کافی نہیں۔ کیونکہ کوئی شے عقل کے مبادی کی صحت کو ثابت نہیں کر سکتی اور بیداری میں ہم جس شے کو اس یا عقل کے ذریعے حقیقی سمجھ رہے ہیں وہ صرف اس ربط کی وجہ سے جو وہ شے ہماری موجودہ حالت کے ساتھ رکھتی ہے، لیکن کیا ہم کو اس امر کا کامل یقین ہے کہ اس نے کبھی کوئی اور ایسی حالت نہیں جس کو بیداری کو ساتھ وہی نسبت ہو جو بیداری کو نیند کے ساتھ ہے اس طرح سے کہ موجودہ حالت جس کو ہم عقل کے ذریعے بالکل حقیقت پر مبنی سمجھ رہے ہیں محض ایک بے حقیقت خواب ہو؟ بالآخر غزالی نے اپنے انکار کی حالت سے رجعت کی، لیکن عقلی قوت کے ذریعے نہیں حقیقت سے بحث کرنے کے دوران میں آپ نے فلاسفۃ متکلمین باطنیہ کے مبادی پر غور و خوض کیا اور صرف تعقوت شامل انجذاب ہی ہیں (جس سے صوفیا بخوبی واقف ہیں) راہ ہدایت پائی۔ گو صوفیاء کے مبادیات پر غزالی نے کوئی ایسا نمایاں اثر نہیں چھوڑا لیکن تاریخ فلسفہ عرب پر ان کا اثر عظیم الشان ہوا ہے کیونکہ ان کے انکار و مخالفت نے جس کا انہوں نے اپنی کتابوں میں اظہار نہیں کیا۔ ان کی تصفیات مبادیات کی رد و ترقی میں مدد کی۔ غزالی کی تالیفات میں جن کی تفصیل موسیو ٹامرنے اپنے رسالے میں بیان کی ہے دو کتابوں کا مطالعہ

مزدی ہے۔ پہلی کتاب "مقاصد الفلاسفہ" دوسری "تمہاتہ الفلاسفہ" ہے کتاب المقاصد "علم فلسفہ کی تفصیل ہے جس میں مؤلف نے علوم منطق، اوراد الطبیعیات اور طبیعیات کی تشریح کی ہے اور یہ اپنی اس شرح میں ارسطو کے ان مبادیات سے جڑے جلتے ہیں جس کی فارابی اور ابن سینا نے توضیح کی ہے۔ بارہویں صدی کے اواخر میں اس کتاب کا ترجمہ لاطینی زبان میں بروہلیک حند سالفی نے کیا اور ۱۲۵۰ء میں ہندوستان میں برنوس نقشبندی کوٹنی کے ذریعے منطق العرب و حکمتہم للفراہی کے نام سے طبع ہوا۔

چوتھیں غزالی کو مقاصد میں فلاسفہ کے مبادی کی تشریح کرتے ہوئے دیکھے اس کو یہ دیکھ کر سخت حیرت ہو گی کہ غزالی "کتاب تمہاتہ" میں انہیں اصول کی بیخ کنی کر رہے ہیں۔ موسیو وینیر نے اپنی کتاب "تاریخ فلاسفہ" (۸ ص ۵۹) میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ غزالی نے اس وقت کتاب مقاصد لکھی ہے جب کہ وہ مبادی ارسطو کے قائل تھے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مقاصد سے صرف ان کا یہی مطلع نظر تھا کہ وہ مبادی ارسطو کی وجہ کی انہوں نے کامل تشریح کر دی تھی اب یہ کئی کی استفادہ پیدا ہو جائے جیسا کہ انہوں نے اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے جو فیفس (ہندوستان) کے مذہبی لاطینی تعلیمی نسخے میں پایا جاتا ہے اور نہ کسی مطبوعہ نسخے میں البتہ عبرانی زبان کے دو تعلیمی نسخوں میں اور مکتبہ سرپوں کے لاطینی نسخے میں موجود ہے۔ غزالی نے اپنے مقدمے میں فلاسفہ کے دلائل کی تردید کی جن لوگوں نے درخواست کی تھی ان کے جواب میں لکھا ہے۔

"اے بھائی! تم نے مجھ سے ایک ایسی کامل اور واضح کتاب کی تالیف کی فرمائش کی ہے جس میں فلاسفہ کی تردید کی جائے اور ان کے مبادیات کی غلطیوں کی توضیح ہوتا کہ جب تک ہم ان کے مبادیات اور تعلیمات سے پوری طرح واقف نہ ہو جائیں اس قسم کی کوشش سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، کیونکہ بعض خیالات کی غامضی کو دریافت کرنے کی خواہش قبل اس کے ان خیالات کا ہم کو کافی طور پر علم نہ ہو غلط بحث اور اندھ چہن کی وجہ سے اکثر غلط فہمی پیدا کرتی ہے پس میرے لیے یہ مزدی تھا کہ قبل اس کے کہ میں فلاسفہ کے اصول کی تردید شروع کروں ایک ایسی کتاب لکھوں کہ جس میں علوم منطق، طبیعیات اور انہیات کے میلانات کی تشریح کر دی جائے نہ کہ ان کی مبادیات کی غلطی اور محنت میں اقبیا نہ کیا جائے کیونکہ یہاں تیسری غایت یہ ہے کہ غیر مزدی امور کی جن کو بحث سے کوئی تعلق نہیں تفصیل کرنے کے بجائے صرف ان کے اقوال کے نتائج کو واضح کروں۔ پس میں ان کے مبادیات کی تشریح پر اکتفا کرتا ہوں، لیکن ساتھ ساتھ ان دلائل کا بھی اضافہ کرتا ہوں جس سے وہ اپنے اقوال ثابت کرتے ہیں۔ اس طرح اس کتاب کا مقصد فلاسفہ کے خیالات کی توضیح ہے اور اسی بنا پر اس کا نام مقاصد الفلاسفہ رکھا گیا ہے۔ اس کے بعد غزالی نے اس امر کی صراحت کی ہے کہ وہ آئندہ سے علوم البیروں متعلق بحث نہیں کریں گے کیونکہ عائدہ الناس کو ان کے مبادیات کی صحت پر کامل اتفاق ہے ان میں کوئی ایسی بات نہیں جو قابل نقض ہو، یہی مبادی منطق کی حالت ہے جو علی العموم صحیح ہوتے ہیں اور مشاؤونادار ہی ان میں غلطی ہوا کرتی ہے البتہ طبیعیات حق و باطل کا مجموعہ ہے اصل عربی نسخے اور دونوں عبرانی نسخوں میں کتاب کا اختتام اس عبارت پر ہوا ہے: ہم نے فلاسفر

کے علوم منطق، انبیات اور طبیعیات کی توفیق کا جوارادہ کیا تھا یہاں اس کی (غیر اس کے کٹیک وید اور حق و باطل کے، امتیاز میں مشغول ہوں) تکمیل کر دی ہے اس کتاب کے بعد ہم تنہا فلاسفۃ کی ابتدا کریں گے تاکہ اس مجموعے میں جو کچھ باطل ہے وہ دلائل سے واضح ہو جائے۔  
اس توفیق کے بعد کتاب "مقاصد" میں فلاسفۃ کے مبادیات کی جو تشریح کی گئی ہے وہ عجیب نہیں۔ کتاب تنہا "غزالی کا مقصد فلاسفۃ کے تعلیمات کی ایسی عام تردید ہے جس سے ان کا ناقض اور عقل کے منافی ہونا واضح ہو جائے کتاب تنہا "مقاصد" کے اختتام پر یہ عبارت ہے۔

عجب بہ اعتراض کیا گیا کہ ہمارے تنقید شکوک سے خالی نہیں، تو ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ تنقید ذریعے اس بران کی وضاحت ہو جاتی ہے جو حق و باطل کے درمیان امتیاز کرتا ہے اگر کوئی وقت پیش کرے تو اس کا حل نقد اور اعتراض کی تحقیق کے ذریعے ممکن ہے، اس کتاب سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ صرف فلاسفۃ کے مبادیات کی تشریح کریں اور ان دلائل سے ان کا مقابلہ کریں جو ان کی تردید کرتے ہیں ہم یہاں صحیح مذہب سے بحث نہیں کریں گے۔ ہمارا مقصد حدوث عالم کے دلائل بیان کرنا نہیں ہے بلکہ قدم مادہ کے قول کی تائید میں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں ان کی تردید مقصود ہے، البتہ اس رسالے سے فارغ ہونے کے بعد ہم ایک دوسری تالیف کی ابتدا کریں گے جس میں ہم صحیح مذہب کو ثابت کریں گے جس کی غایت حق کی تائید ہوگی جیسا کہ اس کتاب سے ہمارا مقصد باطل کی تردید تھی۔

غزالی نے اس کتاب کے مقدمے کی ابتداء ان لوگوں کے خیالات کی تردید سے کی ہے جو فلاسفۃ کے منہوا ہیں، اور حکمت دین سے۔ اعتراض کرتے ہیں تاکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اصول دین کے خلاف جو کچھ بھی کہتے ہیں ان کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس کے بعد انہوں نے ان چاروں قواعد کی تفصیل کی ہے جن سے اس کتاب کی تالیف میں مدد لی ہے، اور اس مقدمے کے بعد غزالی نے بیس فقرات میں فلاسفۃ کے دلائل کی تردید شروع کی ہے جن میں سے سولہ انبیات ہیں اور چار طبیعیات ہیں۔

ان میں سب سے اہم وہ فصل ہے جس میں مستقبلات سے بحث کی گئی ہے اور اس فصل میں غزالی کے بیان کی تفصیل دو مسئلوں میں ہوتی ہے، ایک تو یہ کہ جب دو چیزوں کا اجتماع ہوتا ہے تو اس امر پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہو سکتی کہ ان میں سے ایک دوسرے کی علت ہے، اور دوسرے یہ کہ اگر ہم بعض ظروف (ایک امر کا دوسرے امر سے علاوہ کے فعل کی صحت کو قانون طبی کے لحاظ سے فرض کر لیں تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ اسی قسم کا اثر نہایت دوسرے متماثل ظروف میں بھی ہوگا، مگر چونکہ اشیاء متماثل کیوں نہ ہوں، کیوں کہ ممکن ہے کہ (مثلاً) روئی خدا نے تعالیٰ کے ارادے سے ایسی شکل اختیار کر لے جس کی وجہ سے وہ چٹنے سے محفوظ ہو جائے، لہذا دیگر فلاسفۃ نے جس کا الزام تو انہیں طبیعیہ یا قاعدہ علل رکھا ہے اور وہ ایک ایسا امر ہے جو خدا نے تعالیٰ کے ارادے کے تحت واقع ہوتا ہے اور ہم اس کو ایک تحقیقی امر واقع کی طرح قبول کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم میں یہ معلوم کر لیا کہ ان چیزوں کا یہ انجام ہوگا اور اسی طرح ہم پر

وہ اسور کشف کیے، پس کوئی ایسا مستقل قانون طبعی نہیں ہے جو ارادہ الہی کو مقید کر دے۔

بعض فلاسفہ مثلاً ابن رشد کا بیان ہے کہ غزالی اپنے قول میں مخلص نہ تھے اور ان میں اور فلاسفہ میں جو کچھ اختلاف تھا وہ محدود تھا اور فلاسفہ کے تمام نظریات کی انہوں نے صرف اس لیے تردید کی ہے کہ اہل سنت میں اپنا رسوخ و اعتماد زیادہ کر لیں۔ موسیٰ بن نارون نے مقاصد پر اپنی شرح کی ابتدا اسے قبل ابن رشد کی رائے کی تفریح کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "غزالی" نے "تہافت" کی تالیف سے فارغ ہونے کے بعد ایک اور چھوٹا سا رسالہ لکھا تھا جس کا علم ان کے بعض مقررین ہی کو ہے اس میں انہوں نے اب تک فلاسفہ کے مبادی کی جو کچھ تردید کی تھی اس کو واپس لے لیا ہے اس کتاب کا نام "رسالہ وضعہا ابو حامد بعد التہافت بکشف عن مکرمہ" لکھا، وینہا مقاصد المقاصد للیبس تکفیت الاشارة ہے۔

اس کتاب میں انبیاء کے مباحث میں جو بہت اہم ہیں لیکن اس کی زبان شکل۔ عام لوگوں کی سمجھ میں آتی ہے۔ اس رسالے میں بحث کی ابتدا اودا اور علیا اور ان کی حرکات و نفوس سے کی ہے۔ اس کے بعد محرک اول اور اس کے صفات بیان کیے ہیں۔ بعد ازاں نفس کے متعلق بحث کی ہے۔ اس رسالے میں کوئی ایسی بات نہیں جس سے فلسفے کی تحقیق جو جیسا کہ "تہافت" میں ہے انہوں نے ان مسائل پر تنقید کی طرح نہیں بلکہ مکمل کے انداز پر دلائل پیش کیے ہیں۔ اور دلیل عقلی سے اکثر انبیاء کے انہیں مسائل کو ثابت کیا ہے جن کی تملذ میں تردید کہہ کیونکہ اس رسالے میں وہ فلاسفہ کی طرح زمان اور آسمانی دوار کی حرکت ازیمت کے قائل ہیں اس رسالے کے اختتام پر غزالی نے انحضرت مسلم کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے "غافلوا الناس علی قدر عقولہم" سوائے اعلیٰ نفوس اور عقل سلیم کے عام لوگوں کے لیے ان امور کا جاننا ممنوع قرار دیا ہے۔ ابن طفیل نے غزالی کے احترام کے خلاف، مبادیات میں ان کے تردد اور اضطراب کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے ومنقول از کتاب حمی بن یقظان ص ۱۹۰ "الام الغزالی" الخ اس کے بعد ابن طفیل نے غزالی کی کتابوں کے متعلق جو کچھ لکھا ہے ان کا حاصل یہ ہے کہ غزالی نے بعض کتاب میں پوشیدہ طور پر تالیف کی ہیں جن کو ان کے خاص مقررین کا گروہ جانتا ہے اور یہ اندس کے کتب خانوں میں نہیں پائی جاتیں ان میں سے ایک اہم کتاب "المختون بہ" ہے جو غزالی کے چار رسائل کے ساتھ پیرس کے قومی کتب خانے (جس کا نام پیرس کے مکتبہ امپریاٹوریہ تھا) محفوظ نسخوں میں تحت عدد ۸۸۴ موجود ہے اور علامہ شرموگوس اپنے مقالے کے صفحہ ۲۳۱ کے حاشیہ نوٹ ۱ پر اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کتاب میں غزالی نے مسئلہ قدم نام پر فلاسفہ کے ساتھ اتفاق کیا ہے اور یہ بھی خیال ظاہر کیا ہے کہ ذات خداوندی کو تمام اشیا کا مرتبہ جمالی علم ہے ذکر تفصیلی، یعنی اس کا علم کلیات پر محیط ہے ذکر جزئیات پر نیز یہ کہ اس کی ذات صفات سے مجرور ہے۔ بعض مؤلفین نے غزالی سے اس قسم کی کتاب کو منسوب کرنے سے احتراز کیا ہے۔ کیونکہ حجتہ الاسلام نے اس کتاب میں جو کچھ بھی خیالات ظاہر کیے ہیں ان وہ ان خیالات سے کوئی مناسبت نہیں ان کا انہار انہوں نے اپنی احکامات کتب میں کیا ہے (ملاحظہ ہو فہرست الحاج بلید فہرۃ الموسیو فلوکل جلد ۵ صفحہ ۹۰) حاصل کلام

یہ کہ غزالی کے لیے اگر کوئی مبداء تھا جس کے ساتھ وہ مخصوص ہیں تو انہوں نے اس کو محض قائل اور جذب کی وساطت سے حاصل کیا تھا جو تصوف کی وجہ سے ان پر طاری تھا۔ اور جذب کے ذریعے سے جو کچھ بھی حاصل ہوا حقیقت میں نفسیہ مبداء نہیں ہو سکتا اس کے بعد غزالی نے عمل پر بہت زور دیا ہے اور اپنی کتاب "ایمان الولد" میں علم کو درخت اور عمل کو ٹرے تشبیہ دی ہے، اخلاق و فضائل کی تعلیم میں ان کی اہم کتاب "میزان العمل" ہے جس کی ایک عبرانی شرح ۱۸۳۹ء میں "لائبرگ" میں طبع ہوئی ہے اور عربی زبان سے اس کو معلم ابراہیم بن حمدی اسرائیلی اندلسی نے ترجمہ کیا ہے۔

یورپ میں غزالی کو جو کچھ اہمیت حاصل ہے اور وہ ان کے علوم فلسفیہ کے انکار کی بنا پر ہے، علماء یورپ کہتے ہیں کہ غزالی نے مشرق میں فلسفے کی دھجیاں اڑا دیں اور مغرب میں بھی اس کا یہی حشر ہوتا ناگزیر ابن رشد ان کی حمایت نہ کرتا اور ایک عرصے تک اس کو زندہ نہ رکھتا۔

**غزالی کے فلسفے کی توضیح** | اس میں شک نہیں کہ غزالی کا شمار عرب کے بہت بلند اسلامی مفکرین میں ہوتا ہے اور وہ دنیوی و دینی علوم کے اہل بحث کے ائمہ سے ہیں اکثر مؤرخین ادب و فلسفہ نے آپ کو کینٹے نما نہ قرار دیا ہے آپ ان جو افراد ہیں سے ہیں جنہوں نے دور اول کے اختتام پر پانچویں صدی کو چمکا دیا اور ایک ایسی تالیف پیش کی جو سلف لکھا کی کامیابی آنارک کی روح رواں ہے اسی واسطے مؤرخین نے آپ کا نام حجت الاسلام رکھا ہے اور یہ خطاب امر واقعی ہے اور آپ کسی قسم کا مبالغہ نہیں ہے۔ آپ کے نام کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا غزالی نے اپنے تصنیف کے ساتھ ہی یا تشدد کے ساتھ، شدائد الغضب اور شمس الدین ذہبی کی "عبر" اور عبد الرحیم سنوی کی "طبقات شافعیہ" میں اس مسئلے پر بحث ہوئی ہے ان لوگوں کا خیال ہے کہ ان کے نام "غزالی" زائے الکی تشدید کے ساتھ ہے اور کہا ہے کہ غزالی "عطاری اور خباز کی مثل ہے فواظ" اور باؤ تشدید کے ساتھ ہے، یہی اہل خراسان کا لہجہ قرآن، عطار، خباز میں حروف وسطی کی تشدید کے ساتھ "طبقات شافعیہ" میں لکھا ہے کہ ان کے والد سوت کا ناکرتے تھے۔ ان کا یہ لقب ان کے والد کے بیٹے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے لیکن سمعانی کہتا ہے کہ ان کا یہ لقب غزالی سے جو طوس کے مضافات سے ہے متباد ہے، یہاں ہم سمعانی کی توجیہ پسند کرتے ہیں اور اس لقب کا اطلاق زائے الکی تحفیف کے ساتھ کرتے ہیں۔

خواہ ان کے والد سوت کہتے ہوں یا فرخت کرتے ہوں یا یہ تمام واقعات ہی بے اصل ہوں، ہر حال اتنا تو صحیح ہے کہ انہوں نے دو لڑکوں محمد اور احمد کو حالت طفولیت میں چھوڑ کر وفات پائی۔ بلاشبہ وہ مفلس تھے انہوں نے اپنے ایک صوفی دوست سے اپنے بچوں کے متعلق نصیحت کی جو ان کی وفات کے بعد ان بچوں کی تربیت کرتے رہے یہاں تک کہ ان کے باپ کا ترکہ بھی ختم ہو گیا۔ حیثیت کا متنازع تھا کہ غزالی سیاست کریں اور تمام فلاسفہ حکما اور معلمین کی طرح درجن کے نفوس کی تعمیل وطن اور غربت میں معاشی برداشت کے بغیر نہیں ہو سکتی، حکم کی تلاش میں دور و دوپ کریں۔ اس طرح غزالی اپنے زمانے میں منظور خلافت ہو گئے اور انہیں اجداد ہی میں جب کہ ان کے اساتذہ زندہ تھے تالیف کرنے اور درس دینے اور عوام ان کو اپنے خیالات سے مستفید کرنے کی کافی

استعداد حاصل ہو گئی۔ اس بات میں وہ ابن سینا کے مشابہ ہیں۔

(۲)

اگلے فلاسفہ کندی، فارابی اور ابن سینا کے جو تعلقات خلفاء اور وزراء کے ساتھ قائم تھے اور جن کو انہوں نے اپنے خیالات کی اشاعت اور اصول کی ترویج کا ذریعہ قرار دیا تھا۔ وہی بات ہم غزالی کی زندگی میں بھی پاتے ہیں۔ کیونکہ نظام الملک اور نضر الملک کے ساتھ ان کے خاص روابط تھے اور انہوں نے اپنا زمانہ ایک محلے تک سلجوقیوں کے سایہ عاطفت میں گزارا۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غریب فلسفے کو ابتدا میں پہنچانے سے اہل دولت کی مدد کی احتیاج رہی ہے۔ چنانچہ معلم اول اور سطاخانیس نے نفیس مقدونی اور اس کے بیٹے اسکندر کے نقل عاطفت میں زندگی گزار دی، درجہ دہریہ میں وائیسر نے فریدرک اعظم کے دربار میں نشوونما پائی اور گوسٹے المانی شاہ بیمار کے دربار میں رہا۔ خضفہ اور اس کے عافین کو صرف دو صدیوں میں آزادی حاصل ہوئی یا تو وہ فلسفی قانع مزاج ہو اور اپنے محدود آمدنی پر فلسفیانہ زندگی گزار دے جیسے کہ سینوز نے گھڑی سازی اور تصنیف و تالیف کے ذریعے زندگی بسر کی۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ فلسفی متول ہو یا اپنے باپ کی دولت میراث میں پائی ہو جیسے کہ آرتھر شوشنور یا یہ کہ اپنی تالیفات کی آمدنی پر گزارے جیسے جان اسٹوارٹ مل، حکماء میں ابنی شالیس بہت کم نظر آتی ہیں۔ ان میں اکثر مفلس و نادار ہوتے ہیں جو صرف اپنے انکار کے نثر سے پر تدریس یا کتابت کے ذریعے زندگی بسر کتے ہیں جیسے فریدرک شیشے اور برگسٹان وغیرہ۔

(۳)

غزالی کی کتابوں میں جن کا ہم نے ان کی سوانح میں تذکرہ کیا ہے ایک کتاب 'المفسنون بر علی غیرہ' ہے جو یورپ کے مصنفین نے اپنی یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اس کتاب میں غزالی کا اعتراف جان جو کہ دوسرے اعتراف کے مشابہ ہے لیکن ان دونوں میں ایک اصولی فرق ہے، جان جو کہ دوسرے اعتراف حیات مادی، معنوی و عقلی کے بلکہ شبہوں پر مشتمل ہے لیکن شیخ غزالی نے اس اعتراف کو حیات عقلی و قلبی تک محدود کر دیا ہے، یہ ایک سارا ہے جو انہوں نے اپنے ایک ہیے دوست کے لیے لکھا ہے جس کو وہ بھائی کہتے ہیں۔ اس کتاب میں انہوں نے ایک سوال کا جواب دیا ہے جو ان کے اس بھائی کی جانب سے کیا گیا تھا، اس کی ابتدا میں فرماتے ہیں، اے بھائی تمہارا سوال ہے کہ میں علوم کی فائیت اور ان کے اسرار کی توضیح کروں اور ان وقتوں کو بیان کروں جو مجھے مختلف فرقوں کے اضطراب اور ان کے مسکون اور طریقوں کے اختلافات کی وجہ سے حق کی دریافت میں پیش آئیں اور یہ کہ کس طرح میں نے تقلید کی پستی سے اجتماع کی بلندی پر پہنچنے کی جرأت کی اور گویہ غزالی نے اہل تعلیم (جو تقلید امام کی وجہ سے حق کی دریافت سے قاصر ہیں) کے تمام طریقوں کی تفصیل معلوم کی، اور کیسے میں نے فلاسفہ کے تمام اصول کی کمزوریوں کو بتلایا اور آخر میں صوفیائے مسلک کو اختیار کیا۔ اور وہ کو کتنا امر حق ہے جو مختلف لوگوں کے اقوال پر غور و فکر کرنے کے بعد مجھ پر واضح ہوا۔ نیز کن اسباب کی بنا پر میں نے باوجود کثرت طلباء کے بغداد میں علم کی اشاعت سے گریز کیا اور

لے اس بلکہ مصنف کتاب ہذا سے سہو ہوا ہے یہ کتاب المفسنون بر علی غیرہ نہیں بلکہ المنقذ من الضلال ہے جس میں غزالی کا

یہ اعتراف ملتا ہے (۴)

کس وجہ سے ایک عرصے کے بعد پھر نیشاپور آنے پر مجبور ہوا۔

اس افقہ کی بیان سے واضح ہوتا ہے کہ غزالی نے حق کی تلاش میں بہت سی دقتیں اٹھائیں نیز یہ کہ انہوں نے نفسے کی تنقیص کی اور تصوف کو پسند کیا اور یہی ان کی حیات عقلی کی کلید ہے۔ غزالی کے اعتراف سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے غفلتِ شباب سے رجوع کر وہ برس برس کے بھی نہ تھے کہ پچاس برس کے سن کو پہنچے تک۔ یعنی موت سے پانچ برس قبل کیونکہ عقد ششم کے نصف میں ۵۵ سال کی وفات ہوئی، بلا امتیاز اہل حق و باطل شنی و بدعتی، ہر فرقے کے اسرار کو کامل آزادی کے ساتھ دریافت کرنے کی کوشش کی انہوں نے فلاسفہ کے اصول سے بحث کی تاکہ ان کے نفسے کی حقیقت کو معلوم کر لیں۔ تنگیوں کے خیالات پر غور و خوض کیا تاکہ ان کے کلام اور مناظرہ کی غرض و غایت واضح ہو، صوفیاء کے مسلک پر تبصرہ کیا تاکہ ان کی باطنی صفائی کا راز کھلے، اس کے ساتھ زندگی معقول اور محسوس کے حالات کی تحقیق کی، تاکہ ان کے تعطل اور زندقہ کی جرأت کے اسباب پر تشنبہ ہو سکیں۔

(۴)

بحث میں یہ آزادی اور ہمہ دانی غزالی کی فراخ دلی اور بلند خیالی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ محقق کے لیے راہِ حقیقت کا پتہ چلانا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ حقیقت کے منظر کو دریافت نہ کر لے جس سے اس کے موافق یا مخالف کچھ کہا جاسکے، جیسا کہ کانت کا اصول اس کی بلند پایہ کتاب "نقد العقل المعین" میں درج ہے۔

شیخ مختار غزالی کو اوائل عمر ہی سے حقائقِ اشیاء کے دریافت کی تڑپ تھی اور ماوراء الحقیقت کے مباحث بالطبع ان کی جبلت میں داخل تھے، اس فلسفی کی نفسیات میں جو امر قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ مذکورہ القصد خصوصیت ان کی سرشت کا ایک دائمی جزو بن گئی تھی حتیٰ کہ انہوں نے رشتہ تعلیق کو توڑ دیا اور موردِ تعلق کو خیر یا بد کہہ دیا۔ کیونکہ ان کا اصلی مقصد حقائقِ امور کی دریافت تھی، جن شالوں سے واضح ہوتا ہے کہ غزالی کی نظر میں علم کا کیا مرتبہ ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ غزالی کے نزدیک جب ہم کو اس بات کا علم ہو جائے کہ دس تین سے زیادہ ہیں اور اس کے بعد اگر ایک شخص بولے اُسے کہ تین تین زیادہ ہیں اور اس کی دلیل یہ پیش کرے کہ میں اس لامعنی کو سانپ بنا دیتا ہوں اور وہ اتنی سانپ بنا بھی دے تو اس کے معجزے یا کرامت یا سحر کی وجہ سے کسی کو اس امر میں شک نہیں ہو سکتا کہ دس تین سے زیادہ ہیں البتہ اس کے فعل سے اس کی قدرت کے تعلق جس نے لامعنی کو اڑ دیا بنا دیا۔ تعجب ضرور ہوگا۔ لیکن اس علم میں کہ دس تین سے زیادہ ہیں، کتنی قسم کا شک نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد غزالی نے اس امر کو ثابت کیا ہے کہ جس چیز کا علم اس پائے کا نہ ہو اور جس طرح پر اس کا کمال یقین حاصل ہو تو وہ ایک

ایسا علم ہے جس پر کوئی اعتماد نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس سے اطمینان حاصل ہو سکتا ہے اور وہ علم جس کا اطمینان نہیں یقینی علم نہیں ہو سکتا۔

(۵)

اس فلسفی کے متعلق ایک عجیب بات یہ ہے کہ اس نے انگریز مفکر ڈاؤڈ ہیوم سے چودہاں صدی قبل مسیح کے مسلک کو پیش کیا۔ جب ہم یہ جانتے ہیں کہ ڈاؤڈ ہیوم کو کانٹ کے ذہن کو ترقی دینے کے لحاظ سے ایک خاص مرتبہ حاصل ہے، جیسا کہ خود کانٹ نے اپنی کتاب میں اقرار کیا ہے کہ وہ ہیوم ہی وہ شخص ہے جس نے مجھے خواب غفلت سے جگایا تو ہمیں یورپ کے ان جدید فلاسفہ کے مقابلے میں فیلسوف غرائی کی عقلی وسعت کا بجز بے اندازہ لگ سکتا ہے کیونکہ غرائی نے تمام علوم کی تحقیق کی اور انہوں نے اپنے نفس کو ایسے علم سے عاری پایا جو اس وصف سے موصوف ہو (یعنی یقینی ہو) سوائے حیات اور ضروریات کے اور کہا کہ اس طرح دایرس ہونے کے بعد ہمارے پاس شکلات کو حل کرنے کے لیے بجز حقیقت یعنی حیات اور ضروریات کے اور کوئی صودت نہیں اس لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ ہم پہلے اس کو مضبوط کر لیں تاکہ واضح ہو جائے کہ غرائی کو جو اعتماد مجموعہات پر تھا اور انہیں ضروریات میں غلطی نہ ہونے کا جو اطمینان حاصل تھا وہ اسی نوعیت کا تھا جو ان کو تعلیمات میں اس سے قبل حاصل ہو چکا تھا۔

(۶)

فلسفے پر سوچنے کے بعد انہوں نے بحث کی اس طرح ابتداء کی ہے :-  
 دوسرے سب سے قدیم فلسفی ہیں۔ انہوں نے ایک ایسے صانع کا انکار کیا جو مدبر عالم اور ذی علم و ذی قدرت ہو۔ ان کا یہ خیال ہے کہ عالم خود بخود ازلی سے موجود ہے اس کا کوئی صانع نہیں۔ ہمیشہ نظفے سے حیوان اور حیوان سے نظفہ پیدا ہوتا ہے اب تک ایسا ہی ہوتا رہا اور آئندہ بھی اسی طرح ہوتا رہے گا۔  
 دوسرا گروہ طبیعیین کا ہے۔ اس گروہ کے مباحث زیادہ تر علم طبیعیات اور حیوانات کی تشریح کے مضامین سے متعلق ہوتے ہیں اور انہوں نے حیوانات کی تشریح کے علم میں بھی بہت کچھ غور و خوض کرتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ روح فانی ہے اور پھر زندہ نہیں ہوتی انہوں نے آخرت، جنت، اندر، اقیامت و حساب سبھی چیزوں کا انکار کر دیا۔ اور بے لگام ہو گئے اور بالکل خواہشات نفسانی میں منہمک ہو گئے۔

تیسرا گروہ غرائی جگتے ہیں کہ الہیہین کا ہے اور یہ متاخرین سے ہیں، جیسے سقراط، جورانطون کا استاد ہے اور افلاطون جو ارسطو کا استاد ہے اور ارسطو ہی نے ان کے لیے منطق کو ترتیب دیا اور تمام علوم میں کانٹ چھانٹ کی، ان میں جو کچھ خامیاں تھیں ان کو رفع کیا اور جو علوم ابتدائی منزل میں تھے انہیں مرتبہ کمال تک پہنچا دیا۔ ان الہیہین نے پہلے دو گروہ (طبیعیہ اور دہریہ) کی تردید کی اور ان کی کمزوریوں کو ظاہر کیا اور ان غرایہوں کو ظاہر کیا جن کی طرف دوسروں نے توجہ نہیں کی تھی۔ اس کے بعد ارسطو کا تیس نے افلاطون اور سقراط اور ان سے قبل کے الہیہین کی پوری چوری تردید کی یہاں تک کہ ان سب سے برأت حاصل کر لی۔



پر ایک عجیب بات ہے کہ امام غزالیؒ نے فلاسفۃ یونان خاص کر ارسطو کی نفیست کا اعتراف کیا ہے لیکن اس کے ساتھ فلاسفۃ اسلام کی ان کی اتباع کی وجہ سے مذمت کی ہے اور فرمایا کہ "فلاسفۃ اسلام میں کسی نے ان دو شعبوں یعنی فادائی اور ابن سینا کی طرح ارسطو کے ترجمے کا کام نہیں کیا۔ اور ان کی یہ رائے کہ ابن رشد کے نظریوں سے قبول کی ہے، غزالیؒ اس کے زمانے میں ہوتے تو یقیناً اس کو ان دونوں پر ترجیح دیتے اگر انہیں تقدم زمانی کے لحاظ سے فضیلت حاصل ہے۔

(۷)

جب غزالیؒ نے علوم فلسفہ پر غور و فکر کرنے سے فراغت حاصل کی اور ان میں سے جو کچھ لینا چاہا لیا اور جن چیزوں کو چھوڑنا تھا چھوڑ دیا تو اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ کمال مقصد کے لحاظ سے فلاسفۃ کے علم ناکافی ہیں۔ پس انہوں نے مذہب تعلیم یعنی باطنیہ اور اس کی خرابیوں پر بحث شروع کی۔ لیکن اس مذہب کا مطالعہ کرنے سے قبل اس نقطہ پر پہنچے جہاں بعد میں علامہ ائیل کاٹ پنچا ہے وہ یہ ہے کہ عقل انسانی تمام مطالب پر احاطہ کرنے اور لایجل محسوس پر مدہ اٹھانے کے لیے کافی نہیں ہے اس حد پر عقیدہ کے ساتھ غزالیؒ کی عقلی تدوین کے ایک دوسرے دور کا آغاز ہوتا ہے کیونکہ ان کا ابتدائی دور تو تعلیم کا تھا دوسرے دور میں تشکیلات اور فلاسفۃ کے اقوال سے بحث کی ہے اس کے بعد فرقہ تعلیم کے مبادیات کا مطالعہ شروع ہوا سب سے پہلے فلاسفۃ کی کتابوں کی طرح ان کی کتابوں کو بھی جمع کیا اور ان کے کلام کو خوب تحقیق کر کے ترتیب دیا۔ اور اس کے تشفی بخش جوابات بھی دیے، غزالیؒ کے بعض معاصر علامہ نے تعلیم کے دلائل کے بیان میں ان پر مہمانے کا الزام لگایا، اور کہا کہ یہ کوشش تو تعلیم کے حق میں معتد ہے کیونکہ غزالیؒ اگر ان کے مذہب کی تحقیق نہ کرتے اور اس کو ترتیب نہ دیتے تو وہ لوگ اپنے گروہ کی امداد سے عاجز رہتے۔

(۸)

علمائے اسلام میں اس قسم کا اعتراض نیا نہیں۔ احمد بن حنبل نے احمد عارث عباسی کی کتاب پر جو معتزلہ کی تردید میں لکھی گئی تھی اس قسم کا اعتراض کیا تھا۔ عارث نے اس کا یہ جواب دیا کہ بدعت کی تردید فرض ہے احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن تم نے ان کے شبہات کو پیٹے دامن کر دیا۔ اس کے بعد ان کے جوابات دیے ہیں ایسی صورت میں کیا یہ ممکن نہیں کہ کوئی شخص ان کے شبہات کا مطالعہ تو کرے اور وہ اس کے ذہن نشین بھی ہو جائیں لیکن وہ ان کے جوابات کی طرف التفات ہی نہ کرے، اگر کرے بھی تو ان کی حقیقت کو نہ پہنچ سکے۔

امام حنبل کا یہ اعتراض بجا ہے لیکن یہ ایسے شبہات سے متعلق ہو سکتا ہے جن کی زیادہ تردید نہ ہوئی ہو لیکن جب وہ مشہور ہو جائیں تو ان کا جواب دینا فرض ہے اور جواب ممکن نہیں جب تک کہ شبہات کو حقیقی طور پر واضح نہ کیا جائے جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب شبہات و اصداء میں کیا ہے جس میں ہم نے شرح جامی کے موضوع کی تردید کی ہے۔

ہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غزالیؒ نے مذہب تعلیمی کی تردید خود اپنی ذات سے نہیں کی بلکہ اس کا ایک سیاسی سبب بھی تھا۔ کیونکہ مذہب تعلیمی کی اشاعت سے تمام امور کی معرفت امام معصوم قائم بالحق کے فیصلے حاصل کرنے کے متعلق ان کے دعوے کی تردید ہونے لگی اور خلیفہ نے بھی اس امر کو محسوس کیا کہ اس مذہب کی اشاعت سے مرکز خلافت پر کیا اثر پڑے گا۔ پس غزالیؒ کو ان کی تردید کے لیے مقرر کیا گیا۔ چنانچہ غزالیؒ نے اس واقعے کو اس طرح بیان کیا ہے: ”پھر اتفاق یہ ہوا کہ بارگاہ خلافت سے مجھے ایک اہم کام تفویض کیا گیا یعنی ایک ایسی کتاب لکھنے کا حکم ملا کہ جس میں تعلیمی مذہب کی حقیقت واضح ہو مجھے خلیفہ کی حکم عدولی کی طاعت نہ تھی۔ اس طرح خلیفہ کا حکم اس کام کا خارجی سبب بن گیا جس کا اصلی باطنی محرک میرے دل میں پوشیدہ تھا۔ حقیقت میں یہ ایک لطیف حسن تعلیل ہے کیونکہ مذہب تعلیمی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سیاست اور شریعت کا ایک مجموعہ ہے لیکن سیاست کا تعلق زیادہ نمایاں ہے اور اس مذہب کے علماء نے کچھ فلسفے کو بھی اس میں شامل کر لیا تھا تاکہ حکمت کا جامہ پہننے سے اس کی تردید ہو سکے اس لیے انہوں نے فیثا خورث کے بعض اقوال کی پیروی کی تھی۔“

پس یہ بحث فلسفے کی آمیزش سے خارج نہیں کیونکہ تعلیم کو جب ایسی مشکلات پیش آئیں جن کو وہ حل نہ کر سکے اور ان کی تفہیم کو امام غائب پر موقوف رکھا تو اس وقت انہوں نے کہا کہ امام کی تلاش میں سفر کرنا ضروری ہے۔ اس طرح اس تعلیم کی طلب اور اس کے ذریعہ کامیابی کی توقع میں انہوں نے اپنی عریں منائے کر دیں۔

(۹)

برہاں آخر میں غزالیؒ نے اس مسلک کی جانب توجہ کی جو قدرت نے ان کی عقلیت میں رکھا تھا اور وہ طریقہ صوفیہ ہے انہوں نے اس کی طرف اپنی پوری ہمت کے ساتھ توجہ کی، ان کے علم کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان پہلے نفس کی گھائیوں کو طے کرے اور اس کو اخلاق کی تمام رذیلتوں اور مذموم صفتوں سے پاک و صاف کر دے یہاں تک کہ اس کے ذریعے اس کی ایسی حالت ہو جائے کہ قلب غیر اللہ کے خیالات کو بھلا دے غزالیؒ کے خیال کے مطابق علم عمل سے آسان ہے۔ پس انہوں نے صوفیاء کی کتابیں پڑھیں اور ان کے رسائل کا مطالعہ کیا جن میں سے اہم کتب الہی طالب مکی، احادیث محاسنی اور حنیفہ اشبہی، اور بطامی کے منقولات ہیں اور جن امور کی تحصیل ممکن تھی ان کو غزالیؒ نے مطالعہ اور سماع کے ذریعے سے حاصل کیا۔ اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ صوفیاء کی اہم خصوصیات وہ ہیں جن کا حصول صرف مطالعے سے ممکن نہیں بلکہ ذوق اور حال اور صفات کے بدلنے پر موقوف ہے، غرض کہ وہ ایک انسان صحت، سیرت اور سکر کی تعریف جانتا ہے اور ان کے اسباب و شرائط سے بھی موقوف ہے اور دوسری صفت یہ ہے کہ وہ حقیقت میں تندرست، سیر اور مست ہے ان دونوں حالتوں میں زمین اور آسمان کا فرق ہے جو کوئی بھی صوفیاء کی حقیقت پر بحث کرے اس کو یقینی طور پر اس امر کا علم ہو گا کہ یہ لوگ صاحب حال ہیں نہ کہ صاحبِ قال۔

(۱۰)

غزالیؒ جن کو ہم نے عصا کے سانپ بننے کے معجزے پر تعجب کرتے ہوئے دیکھا اور جن کو وہ ان امور کے انکار کی دلیل یا وسیلہ نہیں قرار دیتے جو علمِ تعلیمی کے ذریعے ان کے نزدیک پایہ ثبوت کو پہنچ گئے تھے دیا انہوں نے علمِ تعلیمی کے طریقے سے جو امور کہ ان کے نزدیک ثابت تھے ان کو اس کے اس کی دلیل یا وسیلہ نہیں قرار دیا تصوف کے میدان میں قدم رکھتے وقت ان کو یہ کہتے ہوئے سنتے ہیں کہ عقلی اور شریعی علوم کی تعلیم کے دوران میں جن مسکلوں کو انہوں نے اختیار کیا اور جن علوم کا انہوں نے مطالعہ کیا ان کے ذریعے ان کو اللہ تعالیٰ کی ذات اور نبوت و یومِ آخرت پر کامل ایمان حاصل ہوا اور ایمان کے یہ تینوں اصول جو ان کے نفس میں رائج ہو گئے کسی معین مجرد دلیل کے ذریعے نہیں رجحیے کیہ تصدیق کہ دس تین سے زیادہ جن ایک معین دلیل کے ذریعے نفس میں رائج ہو گئی، بلکہ اسبابِ قریبہ اور تجربوں کے ذریعے جن کی تفصیلات کا حصر ممکن نہیں۔ اس طرح تعاملاً سن اور مکالمہ اخلاق اور اعلیٰ مجاہدوں میں عمر صرف کرنے کی وجہ سے ان پر یہ امر واضح ہو گیا کہ آخرت کی سعادت تقویٰ اور نفس کو خواہشات سے روکے بغیر ممکن نہیں اور ان سب کا اصل الاصول یہ ہے کہ قلبی تعلقات کو دنیا سے منقطع کر دیں اور اس دارِ غرور سے چلو تھکی کر کے دارِ خلود کی جانب توجہ کی جائے اور کمالِ ہمت کے ساتھ خدا سے تعالیٰ کی جناب میں رجوع کریں اور ان امور کی تکمیل ممکن نہیں جب تک کہ جاہ و مالی سے اعراض نہ کریں اور مشاغلِ دنیوی کو ترک نہ کر دیں۔

(۱۱)

غزالیؒ کو اس مشکل کا سامنا اس وقت ہوا جب کہ وہ انتہائی رفعت کی حالت میں دنیوی علاقوں میں گھرے ہوئے تھے اور ہر طرف سے ان پر نظریں پڑ رہی تھیں اس وقت ان کے اہم مشاغل تبدیل و تعلیم تھے جن کے محرک طلبِ جاہ اور ترویجِ شہرت تھے اس لیے ان حالات کو ایک سخت ترک کرنے کے لیے وہ بغداد کو چھوڑ کر نکلیں پڑ گئے۔ اسی حالت میں رجب ۴۵۵ھ سے اختتام سال تک چھ مہینے گزر گئے اور وہ بیمار ہو گئے۔ اطباء نے ان کی صحت سے مایوسی کا اظہار کیا، مجبوراً وہ بغداد سے نکل گئے اور اس بات سے ڈر کر کہ کہیں خلیفہ اور اس کے ساتھی ان کے اس ارادے سے کہ وہ کبھی بغداد کو واپس نہ آئیں گے واقعت نہ ہو جائیں شام کی طرف جانے کا خیال ظاہر کیا۔ اس کے بعد شام کی طرف گئے اور وہاں درساں دے کر حالتِ اور خلوت نشینی و ریاضت میں بسر کیے، پھر بیت المقدس کا رخ کیا اور صغرهؒ میں خلوت نشین رہے۔ پھر حجاز کا ارادہ کیا۔ اس کے بعد بچوں کے متواتر بلاؤں نے انہیں پھر وطن کی طرف کھینچا۔ اس حالت میں تقریباً دس برس گزار دیے جس کے دوران میں ان پر بہت سے علوم کا انکشاف ہوا اور اس کا مخلص جس سے ہم یہاں منتفع ہو سکتے ہیں یہ ہے کہ غزالیؒ کو اس امر کا پورا یقین ہو گیا کہ خدا کی راہ پر چلنے والے صرف صوفیاء ہی ہیں۔ ان کی زندگی کے حالات سب حالات سے بہتر ہیں، ان کا طریقہ تمام طریقوں کے احسن ہے اور ان کے اخلاق و دوسروں کے اخلاق سے اعلیٰ ہیں۔

(۱۲)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی عقلی فیلسوف نہ تھے، بلکہ بالطبع مذہبی فلسفی تھے، انہوں نے علم عقل اور شرع کو اس حالت تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا جو ان کی طبیعت کے مناسب تھا، لیکن ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ان کی بے نظیر عقل نے عربی اور یونانی فلسفے کا مطالعہ کرتے ہوئے ان پر اپنا اثر بھی چھوڑا اور ان سے مستفید بھی ہوئی ہے ان کی تالیفات سے واضح ہوتا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ بالخصوص "مقاصد الفلاسفہ" احیاء علوم دین و تنہاتہ الفلاسفہ جن کی تفصیل ہم ابن رشد پر رجوع اسلام کا ایک واحد فلسفی ہے اور غزالی کی اسی طرح کی کتاب کے ذریعے از روید کی ہے، بحث کرتے ہوئے کریں گے۔

---

## ابن باجرہ

### وفات ۳۳۳ھ ہجری

ابن باجرہ کا نام ابو بکر محمد ابن یحییٰ اور لقب ابن صالح یا ابن باجرہ ہے، قرون وسطیٰ کے مغربی علماء اسس کو (AYEMPACE - ) اڈمپاس کے نام سے پہچانتے ہیں، ایہ اندرکس کے مشہور علماء میں سے ہے، اس نے طب اور طبیعیات اور فلکیات میں ناموری حاصل کی، موسیقی اور خاص کر عود کے بجانے میں کمال رکھنے کی وجہ سے وہ خادائی کے مشابہ ہے، اس کی وفات مرقعہ میں گیا، عربوں صدی ہیسوی کے آخر میں ہوئی، جب سن بلوغ کو پہنچا تو مسئلہ میں اس نے اثنیسیہ کا رخ کیا اور یہاں سکونت اختیار کر لی اور منطق کی کتابوں کی تالیف کے لیے خود کو وقف کر دیا، ان میں سے ایک کتاب اسکودیاں کے کتب خانے میں (۶۰۹ عدد کے تحت) موجود ہے اور اس نے اس کی تدوین سے چوتھی شوال ۳۳۳ھ میں فراغت حاصل کی۔

ابن باجرہ کے اثنیسیہ کو منتقل ہونے کا سبب تحقیق کے ساتھ معلوم نہیں ممکن ہے کہ وہ فوس اول کے دربیہ مرقعہ کو (۳۳۳ھ) میں فوج کرنے کے بعد اثنیسیہ کی جانب ہجرت کرنے پر مجبور ہو گیا ہو، بہر حال دوسرے عربی ہاجرین کی طرح ابن باجرہ نے بھی ہجرت کی اور ایک عربی ملک یہاں معروف رہا۔ اس کے بعد اس نے غراط کا رخ کیا اور وہاں کچھ زمانے تک مقیم رہا۔ اس کے بعد مغرب کی طرف کوچ کیا اور امرائے مرابطن کے ہاں ایک خاص رسوم اور عزت حاصل کر لی۔ تاریخ العلماء اور ابن الخطیب کی حیات مصنف مکاری میں لکھا ہے کہ ابن باجرہ یوسف بن تاشقین کے پوتے یحییٰ بن ابی بکر کا وزیر تھا۔ لیکن اس روایت کی صحت میں شبہ ہے، کیونکہ یحییٰ جو اپنے جد یوسف کے زمانے میں نفاس کا امیر تھا، اس کی وفات کے بعد ۳۳۳ھ میں نفاس سے فرار ہو گیا اس لیے کہ وہ اپنے چچا علی یوسف پر (جس نے یوسف کے بعد امارت حاصل کی تھی) حکم کر رہا تھا۔

ابن باجرہ نے ۳۳۳ھ مطابق ۳۳۳ھ میں وفات پائی، اس وقت وہ بالکل نوجوان تھا۔ بعض مروضین روایت کرتے ہیں کہ اس کی وفات زہر کھانے کی وجہ سے ہوئی جو اس کے جمعہ طبیعوں کی خیریت و حسد کا نتیجہ تھی۔ ابن ابی عبید نے حکیم ابن باجرہ کے حالات اپنی کتاب عیون الانباء میں تفصیل کے ساتھ بیان

کیے ہیں اور یہ بھی لکھا ہے کہ ابو الحسن علی غزنائی ابن الصائغ کا شاگرد اور دوست تھا، اس نے اس کی بعض تالیفیں بھی چھپی ہیں اور اس مجموعے پر ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن الصائغ وہ پولا شخص ہے جس نے عربوں کی مشرقی حکمت سے استفادہ کیا (فلاسفۃ الشرق) کے نام سے ابن سینا، افارابی، غزالی، مشہور ہیں تاکہ ان کا عرب کے مغربی فلاسفہ سے امتیاز ہو جائے جیسے ابن طفیل، ابن باجہ، ابن رشد، اس روایت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حکماء کی تالیفات اندلس میں مکمل تائی کے زمانہ حکومت سے (۱۱۹۸ء تا ۱۲۱۸ء) شائع ہونے لگیں، اس لحاظ سے ابن باجہ بلاشبہ سب سے پہلا حکیم ہے جس نے اندلس میں علوم فلسفہ کی اشاعت کی، ابن طفیل جو اس سے ہئاتہ واقف نہ تھا کیونکہ وہ اس سے چند سال بعد گزر رہا ہے اس کے فضائل کا معترف ہے اور ابن باجہ میں جو کچھ وسعت فکر اور اعلیٰ ذکاوت پائی جاتی تھی اس نے اس کو مراحت کے ساتھ بیان کیا ہے اور دوسرے تمام اہل زمانہ پر ابن باجہ کا تقویٰ بتلاتے ہوئے اس کی موت پر انھما زناست کیا ہے، کیونکہ دنیوی زندگی کے مشاغل اور قبل از وقت موت نے اس کے علم کے خزانے کو کھٹنے کا موقع دیا۔ چنانچہ اکثر اہم کتابیں جو اس نے چھوڑی ہیں غیر مکمل ہیں۔ اس نے صرف چند ہی مختصر مباحث کی تکمیل کی ہے جو طبیعت میں کبھی گئی تھیں۔ لیکن جہاں بعض اکابر معاصرین نے اس کی تعریف کی ہے وہاں وہ بعض طعن کرنے والوں کی ذمت سے بھی (جن کو حسد اور جمل نے اندھا بنا دیا تھا) بچ نہ سکا چنانچہ فتح ابن خاقان نے فلائذ العقیان میں لکھا ہے۔

• ادیب ابو بکر ابن الصائغ دین کی آنکھ کی کھٹک اور اہل ہدایت کے لیے عذاب جان تھا۔ وہ اپنے معاصرین میں جوس رانی، انکار، شکوک اور توہمات میں مشغول ہونے کے اعتبار سے شہرت رکھتا ہے، اس کو سوائے ریاضیات اور علم نجوم کے اور کسی چیز سے سروکار نہ تھا اس نے کتاب اللہ کی تحقیر کی اور اس سے اوجھل کیا۔ اس کا قول تھا کہ زمانے میں ایک دائمی تغیر جاری ہے۔ کوئی شے ایک حالت پر نہیں رہتی انسان بھی بعض نہاتات اور حیوانات کی طرح ہے اور موت ہر شے کی اتمہا ہے۔

ابن غیب نے اپنی کتاب "الاعاط فی اخبار غزناء" میں ابن الصائغ اور ابن خاقان کی عداوت کا سبب بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ابن خاقان نے ایک روز کسی مجلس میں اپنے حالی پر امرائے اندلس کی لڑائشوں کا ذکر کرتے ہوئے انھما فخر کیا ہے اور ابن صائغ نے اس کی تکذیب اور تحقیر کی تھی۔

ابن باجہ کی تالیفات کا ابن ابی الصبیح نے ذکر کیا ہے ان میں سے بعض طب، ریاضیات، اور حکمت پر ہیں اور بعض طبیعیات، حوادث جو برار سطوح کی بعض کتابوں کی شرح میں ہیں، چند کتابیں براہین اور نہایت پر ہیں۔ ایک کتاب حیوانیات پر ہے، البتہ ایسے کتابیں جن کی تکمیل نہیں ہوئی اور جن کا ابن طفیل نے ذکر کیا ہے اکثر منقطع پر ہیں اور اسکندریال کے کتب خانہ میں محفوظ ہیں۔ اسی طرح اس کا ایک رسالہ نفس پر ہے اور ایک تدبیر متود سے متعلق ہے، ایک رسالہ التعلال پر ہے اور ایک دوسرا رسالہ دواع ہے، ابن میں ان حوالے سے بحث کی گئی ہے جو الامان پر اثر انداز ہوتے ہیں اور عقل کو فساد کی جانب متوجہ کرتے ہیں،

اس کے ساتھ وجود انسانی اور علم کی غرض و قایت کی بھی تشریح کی ہے اور ان دونوں کے متصادف و تقرب الی اللہ اور عقل خالص سے اتصال حاصل کرنا جو خدائے تعالیٰ کی ذات ہی سے صادر ہوتی ہے، اقرار دیا ہے، اس کے بعد مولف نے چند مبہم کلمات خلوص و نفس کے متعلق لکھے ہیں اور اس مذہب کی تخم ریزی کی ہے جس کی آس باری بعد میں چل کر ابن رشتہ نے کی ہے یہ عقیدہ وحدت النفس کو مبداء ہے، نصرانی علماء کے ہاں اس عقیدے کو ایک خاص اہمیت حاصل تھی یہاں تک کہ مقدس تو نا اور برت کبیر نے اس کی تکذیب شروع کی۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن باجر نے رسالہ وداع ایک طویل سفر سے قبل لکھا تھا اور اس کو اپنے ایک گرد اور دوست کے ہاں بھیجا تھا تاکہ اہم مسائل کے متعلق جو کچھ بھی اس کے خیالات تھے وہ اس کے نزدیک واضح دلیل بن جائیں ممکن ہے اس کے بعد دونوں کی ملاقات نہ ہو سکے رسالہ وداع کے مطالعہ کرنے والے پر ظاہر ہوتا ہے کہ مولف کا علم اور فلسفے کے اصول کے احیاء کے جانب ایک خاص میلان ہے، کیونکہ اس کے خیال کی روش سے یہ دونوں انسان کو اس کے طبیعی امور کے احاطہ کرنے میں رہنمائی کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اللہ کی مدد سے اس کو اپنی ذات کی معرفت عطا کر سکتے ہیں اور اس میں اور عقل فعال میں جو اتصال ہے اس کے علم کی طرف ہدایت کر سکتے ہیں۔ ابن باجر نے غزالی پر طعن کیا ہے کیونکہ انہوں نے اپنی کتابہ تنقذ کی اس تعلیم سے کہ خلوت و جن کے لیے عالم معقولات کو کھول دیتی ہے اور مفکرین کے سامنے اسد اللہ پیش کرتی ہے جس کی رویت کے ماسوا کوئی لذت نہیں بھی وہ مقصد اعلیٰ ہے جس کے لیے تمام مفکرین کو شال دیتے ہیں۔ خود اپنے نفس کو بھی گمراہ کیا اور دوسروں کو بھی۔

وہ رسالہ جس کا نام ابن باجر نے تدبیر متوحد رکھا ہے اس کی تمام کتابوں میں نہایت اہم اور مفید ہمارے ابن رشد نے اپنی عقل مہولانی والی کتاب کے آخر میں اس کا اس طرح تذکرہ کیا ہے کہ ابوبکر ابن صالح نے اس امت میں متوحد کی تدبیر کو واضح کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی تکمیل نہ کر سکا۔ اور اس کے فلسفے کا اکثر حصہ مبہم رہ گیا ہے ہم کسی دوسرے موقع پر اس رسالے سے مولف کا جو مقصد ہے واضح کریں گے۔ کیونکہ وہ پہلا شخص ہے جس نے اس مہدان میں قدم رکھا اور اس میں اس کا کوئی پیش رو نہیں۔

ابن صالح کے اس رسالے کی کوئی خاص اہمیت نہیں اور نہ ابن رشد نے اپنی تالیفات میں جیسا کہ اس نے وعدہ کیا تھا اس پر کسی قسم کی بحث کی ہے۔ ہم کو اس کے متعلق جو کچھ معلومات حاصل ہیں ان کا انحصار چودھویں صدی کے یہودی فلسفی موسیٰ زلوبی پر ہے۔ جس نے حمی بن یقظان کی شرح لکھی ہے۔

رسالہ تدبیر متوحد سے ابن باجر کا مقصد متوحد انسان کی قدرت کو ظاہر کرنا تھا جو زندگی کے حنائ سے منتفع ہوا اور اس کے مقاصد سے اعتناء کرے اور اپنے قوائے فکر کی مجر و نشو و نما کے ذریعے عقل خالص سے اتصال پیدا کرے لیکن ابن باجر خلوت یا وحدت مطلقہ کی تلقین نہیں کرتا۔ وہ ایک ایسے انسان کو جس کی زندگی مختلف پہلوؤں کو لیے ہوئے ہو جو معمول کمال کے ذرائع بتلایا ہے اور فرد واحد یا کئی افراد کے

نیلے جو کہ کے لحاظ سے ایک ہی منزل میں ہوں (یعنی وہ لوگ جن کا انتہائی مقصد ایک ہو) اس کمال کے حصول کے امکان کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ تمام اہل شہر اس کی استعداد رکھتے ہیں بشرطیکہ ان کی زندگی کمال کے شرائط کے تابع ہو۔ اس امر میں جو مشکلات عائل ہیں۔ وہ ابن باجر سے مخفی نہیں تھے۔ اس لیے اس نے متوحد کو عملی حیثیت سے ایک کامل تمدن میں زندگی بسر کرنے کی ہدایت کی۔ یعنی ایک ایسا تمدن جو کمال سے قریب ہو اور جہاں اہل فضل و حکمت کا زیادہ اجتماع ہو، اور اس کا نام ابن باجر نے افضل الدول رکھا، اس لئے بیزار کاٹھ فعلوں پر منقسم ہے۔

### فصل اول

اس رسالے کی غایت یہ ہے کہ اہل مدینہ میں متوحد کی تدبیر کی توضیح کی جائے اس لیے مؤلف نے سب سے پہلے نکتہ تدبیر سے بحث شروع کی ہے۔ لکھا ہے کہ یہ لفظ اپنے اعلیٰ معنوں کے لحاظ سے ان تمام مجموعہ اعمال پر دلالت کرتا ہے جو کسی مقصد معلوم کی جانب رہبری کرتے ہیں۔ اس کے ذریعے کسی مفرد عمل پر استدلال کرنا ممکن نہیں بلکہ یہ ایک ایسے اعمال کے مجموعے پر دلالت کرتا ہے جو ایک نتیجہ پر کسی خاص غرض کے حصول کے لیے مرتب شدہ ہوں جیسے تدبیر سیاسی تدبیر عربی وغیرہ اور اسی معنی کے لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا مدبّر ہے، اس کی تدبیر عام لوگوں کے خیال کے مطابق حکومتوں کی تدبیر کے مشابہ ہے۔ اگرچہ حکماء کی رائے کے مطابق معنوی اعتبار سے نہیں بلکہ صرف لفظی حیثیت سے مشابہ ہے کیونکہ تمام اعمال کے مجموعے کو ایک عام اصول کے تحت منظم کرنا اور ان کی تکمیل سے قبل ان پر غور و فکر کرنا انسانی خصوصیات سے ہے۔

متوحد کی تدبیر حکومت کا مدبّر کی تدبیر کے مماثل ہونی چاہیے اس لحاظ سے مؤلف نے تدبیر سیاسی پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے۔ حکومت کا مدبّر کی علامتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس میں اطباء اور فضاۃ نہ ہوں کیونکہ مدینہ کا مدبّر باشندوں کو کسی قسم کے علاج کی ضرورت ہی نہیں۔ وہ ایسی غذا استعمال کرتے ہیں جو ان کی طبیعت کے موافق ہوتی ہے اس لیے ایسے اراغین جو غذا کی وجہ سے ہوتے ہیں ظاہر نہیں ہونے پاتے البتہ ایسی بیماریاں جو انسان کی افراط و تفریط کے بغیر بعض خارجی موثرات کے ذریعے اس پر حملہ آور ہوتی ہیں خود بخود نہ اُٹھتی ہوتی ہیں، اسی طرح اہل مدینہ کا مدبّر فضاۃ سے مستغنی ہیں کیونکہ ان کے تعلقات کی بنیاد محبت پر ہوتی ہے اس لیے دوستوں میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاسکتا۔ اس کے علاوہ حکومت کا مدبّر اس امر کی کفیل ہوتی ہے کہ اس کے افراد کمال کے اعلیٰ مراتب کو جہاں تک کہ کسی فرد کی ترقی ممکن ہے حاصل کر سکیں کیونکہ وہ تمام غور و فکر کے اعلیٰ اصول کو اختیار کرتے ہیں اور تمام امور پر نظر غائر ڈالتے ہیں، اور ہر فرد قانون کا پابند ہوتا ہے کیونکہ وہ ہر فعل کے جوئے و عدم جوئے پر اپنی واقف رہتا ہے، اس طرح ان کے اعمال ہر قسم کی خطا، بے وقوفی اور دھوکے سے پاک ہوتے ہیں۔ ان کی طبیعتوں میں مصافی ہوتی ہے، اخلاق میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے لوگوں کو طلب نفوس کی ضرورت نہیں ہوتی حالانکہ ناقص جمہور بہتوں جیسے اشرافیت اور طوط



راطیت، مہربیت (ادبیہ ارقیت، جمہوریت (دیہی قراطیت) اور شاہی (موناوقیت) میں اس کے بغیر گریہ نہیں۔  
متوجہین کو چاہیے کہ وہ حکومت غیہ کا طہیں اس طرح زندگی بسر کریں گویا کہ وہ کامل حکومت کے فرد  
ہیں۔ وہ ایک ایسی نبات کے مانند ہیں جس کا نشوونما خود بخود باقتضائے طبع ہوتا ہے اور اس کے برخلاف  
دوسروں کی حالت ایسی نبات کی طرح ہے جس کا نشوونما مصنوعی طور پر ہوتا ہے۔

ابن ماجہ کہتا ہے کہ اس کتاب سے ہمیں ان افراد کی تشریح مقصود ہے۔ جن کے لیے جمہوریہ کا طہ کے قواعد  
سے واقف ہونا ضروری ہے تاکہ طب ثلثہ (یعنی طب نفس، طب خلق، طب بدن) کی اختیاج باقی نہ رہے  
کیونکہ اللہ تعالیٰ خود ان کا شافی ہے۔ متوجہ فرد ہو یا جماعت جب تک کہ قوم مجموعی حیثیت سے اس کے اصول  
نا اختیار کرنے تلاش کمال کی وجہ سے وہ اوہل سے تیز رہتا ہے یہی وہ لوگ ہیں جنہیں متصوفین غر با کے نام سے  
موسوم کرتے ہیں اس لیے کہ ان میں جو فضائل فطری طور پر پائے جاتے ہیں اور جس حکمت کا انہوں نے اکتساب  
کیا ہے ان کے اعتبار سے وہ اپنے وطن میں بھی اجنبی ہیں ان سے اہل و عیال اور دست احباب کنارہ کشی اختیار  
کرتے ہیں ان کے بعد وہ اپنے افکار کے ساتھ اس درمیانی مقام سے جہاں وہ مقیم تھے جمہوریت کا طہ کی طرف  
(رجوان کے نزدیک وطن اور مستقر کے مائل ہے) منتقل ہو جاتے ہیں۔

حافظ نوٹار آبی پرچہم نے فرٹ لکھے ہیں کیونکہ اس نے سیرۃ الفاضلہ میں خلاصۃ المتوہین پر بحث کرتے  
ہوئے اسی قسم کے قول کو پیش کیا ہے۔

اِس کے بعد ابن ماجہ نے انسانی اعمال پر بحث شروع کی ہے اور ان کے انواع کی تفصیل کی  
**فصل دوم** ہے تاکہ خاص انسانی اعمال اور طبعی اعمال میں جو کسی غرض پر منتہی ہوتے ہیں امتیاز ہو

جائے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ انسان اور حیوان میں ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ حیوان اور نباتات میں اور جامد  
معدنیات میں، البتہ خاص انسانی افعال، یعنی وہ افعال جو بعض انسان کے ساتھ مخصوص ہیں ارادہ مطلقہ کا  
نتیجہ ہوتے ہیں یعنی اس ارادے کا جو غور و غرض کے بعد صادر ہوتا ہے نہ کہ اس ارادے کا جو کہ طبعی طور پر پایا  
جاتا ہے اور جو انسان اور حیوان میں مشترک ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص پتھر کو توڑ دے بعض اِس لیے کہ وہ  
اس سے زخمی ہوا تھا تو اس کا یہ فعل حیوانی ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر وہ پتھر کو اس لیے توڑ دے کہ  
اور لوگ اس سے زخمی نہ ہوں تو اس کا یہ فعل انسانی سمجھا جائے گا۔ اسی طرح جو شخص اکتاس بدن کے  
نتیجے کے لیے استعمال کرے اور اس سے جو لذت حاصل ہو رہی ہے اس کو ضمنی قرار دے تو اس کا یہ فعل اپنی فائیت  
کے اعتبار سے انسانی شمار ہوگا اور بالعرض حیوانی، اس کا حاصل یہ ہے کہ فعل حیوانی کی جانب ہماری رہنمائی  
وہ فطری قوت کرتی ہے جو روح حیوانی میں موجود ہوتی ہے اور عمل انسانی کی طرف ہم اعتقاد اور دلنے  
کے ذریعے مائل ہوتے ہیں قطع نظر اس کے کہ اس پر کوئی موثر طبعی شکر سے قبل واقع ہو یا نہ ہو۔ اور اکثر  
انسانی افعال کی رجوان چاروں قسموں میں جن کے متعلق بحث ہو چکی ہے داخل ہیں، ترکیب حیوانی اور  
انسانی دونوں عنصر سے ہوتی ہے۔ ایسی صورتیں بہت شاذ ہوتی ہیں جہاں انسانی افعال مطلقاً حیوانی

ہوں، بلکہ اکثر یہ انسانی ہوتے ہیں، اور یہی متوحد کو پیش نظر بھی رکھنا چاہیے جس شخص کا عمل روح حیوانی کے لحاظ کے بغیر محض فکر اور عمل کے تاثرات کا نتیجہ ہو اس کو بجائے انسانی افعال کے عمل الہی کہنا بجا ہوگا اور یہی عمل اس رسالے میں ہماری توجہ کا مرکز ہے اور جو شخص اس مقصد کی تکمیل کرنا چاہتا ہے اس کو چاہیے کہ فضائل میں ترقی کرے اس طرح کہ اگر نفس عاقلہ کسی شے کی تکمیل کا ارادہ کرے تو جب تک کہ اس قسم کا ارادہ کر رہی ہے روح حیوانی بجائے مخالفت کرنے کے اس کی اتباع کرتی رہے اس طریقے سے روح حیوانی اپنی ذات کے لیے فضائل خلق کا اکسباب کرے گی اور یہی فضائل روح حیوانی کے لیے وجود کا اظہار ہے۔

لہذا متوحد کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان فضائل سے متصف ہو اور یہ اس کی تدبیر کا پہلا قاعدہ ہے کیونکہ اگر وہ ان صفات سے ممتاز نہ ہو اور عمل کے وقت نفس حیوانی اس کے لیے دشواریاں پیدا کر دے تو یہ صفات ناقص رہ جائیں گی اور ان کی کوئی غایت نہ ہوگی اور اگر وہ ان صفات سے ممتاز نہ ہو سکے تو وہ بہت جلد اکن ہالے گا اور ان کے لیے دشواری پیدا ہو جائے گی۔ حقیقت میں نفس حیوانی کا طبعی اقتضا یہ ہے کہ وہ نفس عاقلہ کی اتباع کرے، اس لیے اس شخص کے نفس کے جو اپنی طبعی حالت پر قائم نہ ہو مثلاً وہ جو متلون الطبع ہو یا وہ جو غصے سے مغلوب ہو جاتا ہو۔ وہ شخص جس کے نفس حیوانی کو نفس عاقلہ پر غلبہ حاصل ہوا اور جو اپنی تمام خواہشات کی اتباع اور نفس عاقلہ کی مخالفت کرتا ہو۔ ایسا شخص اگرچہ وہ انسان ہے لیکن دراصل حیوانی طبیعت کا بندہ ہے۔ اس کو ہدایت و ضلالت کے راستے میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا میرا تو یہ خیال ہے کہ ایسے انسان سے حیوان بہتر ہے۔ کیونکہ حیوان اپنی ذاتی طبیعت کی اتباع کرتا ہے اور ایسے شخص کی جو انسانی فکر کی قوت رکھتا ہے ہم اس وجہ سے نرا حیوانی کہہ سکتے ہیں کہ یہ اچھے افعال کی استعداد رکھنے کے باوجود ان سے متصف نہیں ہوتا، اس صورت میں وہ انسانیت کے درجے سے گر جاتا ہے بلکہ حیوان کی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے غرض کہ وہ حیوان مطلق ہی بن جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی ذکاوت کے ذریعے معلومات سے بہرہ ور ہونے اور تجربہ و مشہد کے امتیاز کے باوجود حیوانی طبیعت کی اتباع کرتا ہے۔ ایسی صورتوں میں عقل بشری شرک کی زیادتی کا سبب بن جاتی ہے یعنی جب اس کو خیر کے علم پہنچے کہ دعوئی ہوتا ہے تو طبیعت حیوانی ذکاوت پر غالب آجاتی ہے۔ اس ذکاوت کی مثال ایک عمدہ غذا کی سی ہے جو ایک بیمار شخص کو دی جائے اور بقول بقراطہ اس قسم کی غذا بیماری میں اور امراض ذکر کرے، چاہا کہ کانیچہ گرانا کی طبیعت کا اقتضا ہے اور اوپر جانا کسی دوسری قوت پر منحصر ہے اور بلاشبہ اس قسم کے عمل کی تکمیل لازمی طور پر ہوتی ہے اور جمادات میں ارادے کی آزادی نہیں پائی جاتی، ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم ان افعال سے ٹکے رہیں کیونکہ اس قسم کے عمل میں جو حرکت ہوتی ہے۔ اس میں ہمارے اختیار کو دخل نہیں ہوتا۔ اس طرح وہ عمل حیوانی جو نفس غذائی میں جاری رہتا ہے اور جس سے خواہے جسائی نشوونما اور ترقی پاتے ہیں بغیر کسی قصد کے طبعی طور پر تکمیل پاتا ہے، لیکن جس حیثیت سے کہ اس کا صدور ہم سے ہوتا ہے ہمیں اختیار حاصل ہے کہ ہم اس سے باز رہیں اور اس قسم کے فعل سے رُک

جائیں اور انسانی عمل ہمیشہ ہماری قوت اور قصد سے صادر ہوتا ہے اس لیے ہم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ ہم جب چاہیں اس سے باز رہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نہایت اور علل نہایت صرف انسانی اعمال کے ذریعہ محدود معین ہوتے ہیں۔

اس کے بعد اب ہم باجائے عقلی اغراض اور ان کے اقسام پر بحث شروع کی ہے تاکہ متوجہ

### فصل سوم

کی ہے اور بتلایا ہے کہ ان کا صدور قوت عاقلہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور یہ قوت کسی قصد یا غایت کے لیے موجود ہوتی ہے اور یہ غایت اغراض عقلیہ کی دوسری قسم ہے۔ عقل کو عام لوگ نفس کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور اس سفر ان دونوں کو مترادف قرار دیتے ہیں اور بعض اوقات اس سے عادت طبعی مراد لیتے ہیں جو نفس کے ابتدائی عناصر سے ہے۔ اسی لحاظ سے اطباء نے ارداع کی تین قسمیں قرار دی ہیں۔ روح طبعیہ، روح عاقلہ، روح محرکہ اور اس سے جو نفس مراد لیتے ہیں وہ مطلقاً نفس ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس درجے سے کہ وہ قوت محرکہ ہے۔ اس معنی کی رو سے عقل اور نفس مترادف ہیں اور لفظ روح کا اطلاق خاص طور پر ہوتا ہے جو دوسرے درجے کی ہے یعنی روح عاقلہ اور حیو پر۔ اور بعض اوقات لفظ روح سے وہ منفصل جامد مواد مراد لیتے ہیں جو دوسرے مواد کو حرکت میں لاتا ہے اور اس سے بھی مراد لیتے ہیں جو جسم نہیں بلکہ جسم کا ایک عرض ہے اور باوجود اس کے فلاسفہ اس مواد پر لفظ روح کا اطلاق نہیں کرتے جیسا کہ عام طور پر عرب کے لغویین یعنی ماہرین لغت کی عادت ہے بلکہ وہ زیادہ تر اس کو روحانی کہتے ہیں۔ یہ ایک مرکب کلمہ ہے اور روح سے شق ہے جیسا کہ لفظ جسمانی جسم سے مشتق ہے اور نفسانی نفس سے، اور جوں جوں مادے کو جسمانیات سے دوری ہوتی جانے لگی اسی قدر اس پر لفظ روح کا اطلاق واجب ہوتا جانے لگا اس لحاظ سے تمام موادوں میں عقل فعال اس نام کی سب سے زیادہ مستحق ہے اسی طرح وہ مواد بھی جو فکر کے اجرام اور دواثر کو حرکت میں لاتا ہے۔ روحانی اغراض کی چار مختلف قسمیں ہیں (۱) اجسام فکیہ یا ستارے (۲) عقل عام یا عقل صادر (۳) عقل ہیولانی یا مادی یعنی وہ اغراض معقولہ یا افکار عقلیہ جو اشیاء کے ساتھ قائم ہیں (۴) وہ افکار جو توانے نفسی یا ذوق عادی یعنی خیال اور حافظے میں موجود ہیں۔

پہلی قسم کو مادے سے مطلقاً سروکار نہیں۔ دوسری بالذات تو مادی نہیں البتہ مادے سے ایک گونہ تعلق رکھتی ہے کیونکہ وہ اشکال مادی کی تکمیل کرتی ہے جیسے کہ وہ عقل صادر جو عقل فعال کی طرح اشکال کو پیدا کرتی ہے۔ تیسری قسم کو بلا واسطہ مادے سے تعلق ہے اس کو عقل ہیولانی کہتے ہیں کیونکہ یہ اعضا یا مادہ معقولہ کو (جو بذات روحانی نہیں ہیں) شامل ہے ان کا وجود مادے میں بھی ہے اور جسمانیات سے خارج بھی۔ وہ بعض ایسے اشکال ہیں جو نفس عاقلہ کی قوت میں اس وقت باقی رہ جاتے ہیں جب کہ قوت عاقلہ اور شے مفرد کا خاص تعلق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ جب تک یہ تعلق قوت عاقلہ کو جسمانی اثر سے متاثر کرتا رہتا ہے۔

جسمانی رہتا ہے۔ جب جسمانیّت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ تعلق بھی مرتفع ہو جاتا ہے اور قوت عقلیہ معن روحانی ہو جاتی ہے تو اس وقت صرف ایک عام تعلق باقی رہ جاتا ہے یعنی وہ علاقہ جو اس کو تمام افراد کے ساتھ مربوط کرتا ہے جو حقیقی قسم معقولات ہیولائی اور مادی اعراض کے بین بین ہے۔

بعض اعمال ایسے ہیں جن کا مقصد سوائے جسمانی فائدے یعنی کھانے پینے، لباس اور رہائش کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ یہ وہ اعمال ہیں جو کے پیش نظر صرف مادی منفعت

## فصل چہارم

ہوتی ہے اور ان کی غایت یہ ہوتی ہے کہ جسمانی شکل کی تکمیل کی جائے اور اس سے غفلت نہ ہوتی جائے اس کے بعد وہ اعمال ہیں جن کی غایت خاص روحانی اشکال ہوتی ہیں، اور وہ ان اشیاء کی اختلاف طبیعت کی وجہ سے جو اس کے مقصود ہیں سخت و شرافت کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں مثلاً بعض آدمی لباس فاخرہ پہن کر فخر کرتے ہیں اور باطنی لباس سے غافل رہتے ہیں لیکن جو لذت انہیں حاصل ہوتی ہے وہ شہوانی نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک حاسہ باطنی کی طرف رجوع کرتی ہے جس میں کسی قدر روحانیت بھی شامل ہوتی ہے (ب) وہ اعمال جو عرض روحانی کی جانب (جو خیال میں پوشیدہ ہوتی ہے) رجوع کرتے ہیں جیسے انسان امن کے زمانے میں مسخ ہو جائے (ج) وہ اعمال جن کی غایت سرور اور اطمینان ہوتی ہے جیسے احباب کا اجتماع اور مختلف کھیل اور رومحوریت کے تعلقات سوائے علاقائی تناسلی کے مکان کا آرام، سامان و اسباب کا حصول، بلاغت شعر و ادب ایسے اعمال جن کا مقصد عقل اور فکر کی تکمیل ہوتی ہے۔ گویا کہ ایک شخص اپنی ذات کے لیے علم حاصل کرتا ہے تاکہ اس کی عقل کی تکمیل ہو جائے ذکر اس کو کوئی اور مادی منفعت حاصل ہو۔ یا کوئی ایسی بزرگی و بزرتری کا کام کرتا ہے جس میں اس کو کسی نتیجے یا فائدے کا انتظار نہیں ہوتا بلکہ یہ تمام اعمال انہی کی خاطر ہوتے ہیں انسان کے لیے روحانی شکل کی تکمیل کے سوائے ان کو کوئی اور مقصود نہیں ہونا چاہیے۔ بعض ایسے اشخاص بھی ہیں جن کا مقصد ان اعمال سے طلب شہرت یا بزرگی ہوتی ہے اور وہ خیال کرتے ہیں کہ انسان کی سب سے بڑی سعادت یہ ہے کہ اس کا نام مقبول باقی رہے۔ عرب اس قسم کی شہرت کو ہمت اہمیت دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کا شاعر کہتا ہے: الذکر لا شان عہدشان (ذکر یعنی شہرت انسان کے لیے ایک دوسری عمر ہے)

وہ اعمال جن سے روحانیت عامہ کے اشکال مقصود ہیں انسان کے تمام افعال میں کامل ہوتے ہیں اور یہ اعراض مطلوبہ اعمال سابقہ (جو جسمانیّت سے اختلاط رکھتے ہیں) اور روحانیت مطلقہ کے بین ہیں ہوتے ہیں۔ ہر شخص کی یہ انتہائی غایت ہے جو سعادت سے محبت کرتا ہے اور متوجہ کاسب سے اعلیٰ مقصد ہے۔

اعراض مقصودہ کے تحت انسانی اعمال کی تقسیم کے بعد حکیم نے ان اعمال کے اعراض کا ہر

## فصل پنجم

مقصود مشکل کے لیے تعین کیا ہے اس نے لکھا ہے کہ اعراض کی تین قسمیں ہیں وہ اعراض جو متعلق ہیں اعراض جسمانی سے، یا خاص اعراض روحانی سے، یا عام اعراض روحانی سے ایسے خالص جسمانی اعمال سے یہاں بحث کرنے کا موقع نہیں جن میں انسان اور حیوان دونوں مشترک ہوتے ہیں۔

روحانیت عام انسان کو عقلی اور عقلی صفات کی جانب مائل کرتی ہے۔ انسان کے بعض اخلاق حیوان میں بھی پائے جاتے ہیں، جیسے شیر کی شجاعت اور مور کی خود پسندی اور کتے کی بیداری۔ لیکن یہ صفات نوع کے چند افراد کے لیے مخصوص نہیں بلکہ ایسے اوصاف ہیں جو کل جنس میں ہمیشہ طور پر پائے جاتے ہیں لیکن یہ سوائے انسان کے کسی میں انفرادی طور پر نہیں ملتے۔ تمام کتے بیدار ہوتے ہیں۔ لیکن انسانوں میں بہت کم افراد بیدار پائے جلتے ہیں۔ اسی طرح انسانوں کے ان صفات کا فضا مل کا اسی وقت اطلاق ہوتا ہے جب کہ انہیں دائمی طور پر اعتدال کے ساتھ مقتضائے حال کے مطابق استعمال کرے۔

صفات عقیدہ انسان کے اعراض روحانیہ میں ایک خاص قسم کی کمین کرتے ہیں جس کو دوسری صفات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کیونکہ عقلی اعمال اور علوم، حقیقت میں تمام کے تمام کمالات مطلق ہیں جو انسان کو ایک کامل اور حقیقی وجود عطا کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے انفرادی روحانی عرض ایک ایسا وجود عطا کرتا ہے جو وقت کے لحاظ سے محدود ہوتا ہے مثلاً وہ عرض روحانی جو شہرت کا نتیجہ ہے کیونکہ اس کے اور اس عرض کے درمیان جو صفات عقیدہ کی وساطت سے حاصل ہوتا ہے کوئی مفارقت نہیں ہوتی۔

جو شخص اعراض جسمانیہ پر اکتفا کرتا ہے وہ خود کو حیوانیت کے زمرے میں داخل کر لیتا ہے اسی طرح جسمانی وجود کو بالکل نظر انداز کر دینا بھی طبیعت کے خلاف ہوگا اور یہ سوائے چند مستثنیٰ صورتوں کے جب کہ حیات کی تعمیر لازمی ہوتی ہے، جائز نہیں قرار دیا جاسکتا مثلاً جب انسان اپنے وطن اور مذہب کی حمایت میں اپنی جان قربان کر دے۔

ہر آدمی انسان کا سعادت کے مرتبے تک پہنچنا ممکن نہیں۔ کوئی شخص اس وقت تک سعادت حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ اس میں کامل روحانیت اور حقیقی الہیت نہ پیدا ہو جائے۔ روحانی شخص کو چاہیے کہ وہ بعض مزدورت کے لحاظ سے جسمانی اعمال کی تکمیل کرے۔ البتہ روحانی اعمال کی پابندی اسی کی خاطر کرنی چاہیے۔ اسی طرح فلسفی کو چاہیے کہ وہ روحانی افعال کثرت سے کیا کرے لیکن وہ اس کے مقصود و لذات نہ ہوں البتہ اعمال معقول کی تکمیل اسی کی خاطر کرنی چاہیے اور صرف انہی اعمال جسمانی کو انجام دے جو اس کے ذاتیات میں مدد دیں اور کسی جسمانی شے کو روحانی شے پر مقدم نہ کیا جائے۔ اعلیٰ روحانی درجات سے صرف اسی قدر مستفید ہو جو معقول کے لیے ناگزیر ہیں۔ اس کے بعد معقول مطلق سے تعلق پیدا کیا جائے کیونکہ وہ جسمانی وساطت سے انسانی مخلوق بنتا ہے اور روحانی واسطے سے ارفع و اعلیٰ مخلوق ہو جاتا ہے اور معقول کے ذریعے وہ الوہیت سے متصف ہو جاتا ہے اس طرح فلسفی بالطبع ایک ایسا کامل انسان ہے جو صفات الوہیت سے متصف ہوتا ہے لیکن اس کے لیے یہ شرط لازمی ہے کہ

وہ قسم کے اعمال سے انہی اعمال کو اختیار کرے جو نہایت رفیع و بلند ہیں۔ انسانوں کے ہر طبقے سے مل جل کر سکے تاکہ ان میں جو اعلیٰ صفات پائی جائیں ان سے مستفید ہو۔ اور ان سب میں پسندیدہ افعال و بزرگ شرف کے اعتبار سے ممتاز ہو۔ جب وہ انتہائی غایت تک پہنچ جائے یعنی جب کہ عقلی بسط کو ان کے تمام

معانی کے لحاظ سے سمجھ جائے اور نیز مواد منفصلہ کا بھی علم حاصل کر لے اور ان سے ایک ہو جائے تو ممکن ہے کہ اب وہ موجود الہی کہلائے اس وقت وہ غیر کامل جسمانی صفات کو خیر باد کہہ دیتا ہے اور اسی طرح اعلیٰ روحانی صفات بھی اس سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور وہ صفت الہی سے مزین ہو جاتا ہے جس میں کسی روحانی اور جسمانی شے کا کوئی دخل نہیں۔ یہ تمام متوحد کے صفات ہیں جو محمودیت کا لفظ کا ایک فرد ہے۔

**فصل ششم** | انفرادی اعراض روحانیہ کی چار قسمیں ہیں: پہلی قسم عام ہے اور اس کا محل حواس یا احساس ہے، دوسری قسم کا تعلق طبیعت یا شہوت سے ہوتا ہے کیونکہ جس شخص کو تشنگی ہو وہ اپنے نفس میں ایک روحانی عرض کو پاتا ہے جو اس کو پانی کی تلاش پر آمادہ کرتا ہے۔ اسی طرح بھوکے شخص میں بھی ایک روحانی عرض پایا جاتا ہے جو اس کو غذا کی تلاش پر آمادہ کرتا ہے۔ اس طرح ہر انسانی خواہش کی تکمیل ایک عرض روحانی کے ذریعے ہوتی ہے اور یہ عرض جس کا مدد طبیعی طور پر ہوتا ہے کسی خاص چیز سے متعلق نہیں ہوتا کیونکہ جس شخص کو تشنگی ہو۔ وہ کسی خاص پانی کی تلاش نہیں کرتا بلکہ جس قسم کا بھی پانی دستیاب ہو اس کے لیے کافی ہے۔ تیسری قسم میں وہ عرض روحانی ہے جو فکر سے پیدا ہوتا ہے یا وہ عرض جو غور و فکر دلیل اور توجیح کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چوتھی قسم میں وہ اعراض داخل ہیں جو دلیل اور فکر کے مدد کے بغیر عقل خیال کی تاثیر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم میں وحی داخل ہے اور ایسے سچے خواب بھی جن کی صداقت درامی ہوتی ہے ذکر اتفاقی، پہلی دو قسمیں انسان اور حیوان میں مشترک ہیں اور ایسے اعراض جو حیوان کے کمال طبی کے بلے مندرجہ ہیں وہ طبیعی طور پر تمام حیوان میں پائے جاتے ہیں البتہ وہ اعراض جن کو طبیعت بطور شرف کے عطا کرتی ہے صرف چند حیوانات میں پائے جاتے ہیں اور یہ انہی حیوانات تک محدود ہیں جن میں جیونشی اور شہد کی مکھی کی طرح خون نہیں پایا جاتا۔ اعراض روحانیہ کی دوسری دو قسمیں انسان کے ساتھ مخصوص ہیں، یہ دونوں انفرادی اعراض روحانیہ اور اعراض معقولہ کے درمیان پائے جاتے ہیں کیونکہ یہ اجسام کے لیے انفرادی اعراض نہیں ہیں۔ نہ اعراض حاسہ کی طرح انفرادی روحانی اعراض ہیں اور نہ یہ بالکلیہ مادہ سے الگ ہیں تاکہ اعراض معقولہ کے مانند عمومی طور پر ان کی تعریف کی جا سکے۔ ایک مراقب کے لیے یہ ممکن ہے کہ کافی غور و فکر کے بعد روحانیت اور ذکاوت کے اس درجے کو معلوم کر لے جہاں تک کہ انسان کی رسانی ہو سکتی ہے۔

**فصل ہفتم** | متوحد کو اعراض روحانیہ کی تحصیل انہی کی خاطر ذکر کرنی چاہیے، کیونکہ اس کی انتہائی غایت نہیں گو کہ اس تک پہنچنے کا ایک ذریعہ مندرجہ ہیں، اس کے لیے یہ بھی مندرجہ ہے کہ ان لوگوں سے میل جول کر کے جو معنی انہی اعراض سے متعصبت ہیں درجہ یہ لوگ اس کے نفس میں ایسے اثرات چھوڑیں گے جو اس کو سعادت ابدی کے حاصل کرنے سے مانع ہوں گے۔

ہم یہاں ایسے دو آدمی فرض کرتے ہیں جن میں سے ایک ممدی کی طرح بڑا فاضل ہے، اور دوسرا ابو دلائمہ کے مانند فاسق و فاجر، ہر ایک میں ایک خاص قسم کا عرض پایا جاتا ہے اور ہر عرض روحانی اس

جسم کا محرک ہے جس میں وہ پایا جاتا ہے۔ اس طرح البدلہ کا عرض (یعنی فنی و فجور) ہمدی کو اس کے ان ردائل کے ادراک کی وجہ سے سرور اور بدگوئی پر آمادہ کرے گا اور ہمدی کا عرض البدلہ میں تواضع اور حیا کا باعث ہوگا کیونکہ البدلہ ہمدی کی نیک نفسی اور اعلیٰ خصوصیات کو دیکھ کر خضعت ہوگا اور یہ ایک تحقیقی بات ہے کہ تواضع اور حیا کی صفیت خفت اور بدگوئی سے افضل ہیں ایسی صورت میں ترقی یافتہ انسان کے عرض پر غور کرنے سے ادنیٰ درجے کے آدمی کی ترقی ممکن ہوتی ہے۔ اسی طرح اس ادنیٰ انسان کے عرض کے ذریعے اس ترقی یافتہ شخص کا تنزل بھی ممکن ہے لہذا ہمارے لیے یہ ممکن ہے کہ ہم متوحد ہو جائیں اس کے ذریعے ذیل ترین انسان بھی اپنے نفس کا تزکیہ کر سکتا ہے اور بلند مرتبہ انسان کی بزرگی کا اظہار کرتا ہے اور بلند مرتبہ انسان ان اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو ادنیٰ شخص سے اس تک پہنچ سکتے ہیں اور ہمیشہ وحدت کو پیش نظر رکھنے میں یہی حالت اس شخص کی ہوگی جو اس سے قریب ہوگا۔ اس طرح متوحد لوگوں کے میل جمل سے آزاد رہے گا۔ کیونکہ اس پر لازم ہے کہ مادی اشخاص سے روابط نہ رکھے ذیلے شخص سے ملے جس کی غایت روحانیت مطلقہ نہ ہو۔ اس کے لیے یہ بھی مزوری ہے کہ اہل علم کی صحبت سے فیضیاب ہوا اور چونکہ علماء ہر جگہ نہیں ملتے اس لیے متوحد کو چاہیے کہ عام لوگوں کی صحبت سے احتراز کرے اور صرف بقدر ضرورت ان لوگوں سے ملتا جلتا رہے۔ بہر حال جہاں تک ہو سکے ان سے کنارہ کشی اختیار کرے کیونکہ وہ اس کے ہم جنس نہیں۔ لہذا وہ ان سے میل جول رکھے نہ ان کی بے پروا بکواس مئے نہ تاکہ ان کی دروغ بیانیوں کی تردید نہ کرنی پڑے اور نہ ان کی مخالفت میں اپنا وقت گزارے کیونکہ یہ خدا کے دشمن ہیں۔ متوحد کے لیے یہی بہتر ہے کہ جن لوگوں میں اس کو زندگی بسر کرنا پڑے ان پر رو و قدر کرتے ہوئے اپنا وقت ضائع نہ کرے۔ وہ تو اپنی زندگی کو تعلیم الہی کے لیے وقف کرتا ہے اور جسمانی آلائش کے ہار گراں کو دور کر کے اپنے نفس کی تکمیل میں کوشاں رہتا ہے وہ اپنے اطراف و اکناف کو فہم کی طرح روشن کر دیتا ہے اور خدا نے تعالیٰ کی معرفت کی تکمیل اس طرح پوشیدہ طور پر کرتا ہے کہ گویا وہ ایک محبوب بات ہے اس طرح وہ اپنے نفس کی تکمیل علم اور اپنے پسندیدہ مذہب کے ذریعے کرتا ہے اور اکثر علماء کی خدمت میں جاتا ہے اور ان سے میل جول پیدا کرتا ہے اور ایسے بزرگوں سے بھی روابط پیدا کرتا ہے جو اس سے بہ اعتبار ذکاوت علم صداقت اور فضائل عقلی کے ممتاز ہیں اور نا تجربہ کار فوجوان کی صحبت سے احتراز کرتا ہے، ہمارا یہ قول سیاسی اصول کے خلاف نہیں ہے کہ جس کی رو سے عام لوگوں سے خلوت گزرنی غلطی ہے، نہ طبعی، علوم کے خلاف ہے جو انسان کے مدنی الطبع ہونے پر زور دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں اساسی اصول نظری حیثیت سے اس وقت صحیح ہیں جب کہ لوگ اپنے طبعی کمالات کو پہنچ گئے ہوں۔ لیکن بعض وقت جماعت سے علیحدہ اپنے ہی میں بہتری ہوتی ہے اس میں شک نہیں گوشت اور میز انسان کے لیے مفید غذائیں ہیں اور ایفون و ضلعل یعنی اندامین ذہن قرائن ہیں لیکن باوجود اس کے بعض اوقات ایفون اور اندامین منفعیت بخش ہوتے ہیں اور معمولی

طبعی غذا میں قافل ثابت ہوتی ہیں۔ لیکن یہ شاذ صورتیں ہیں جن کا وقوع محض اتفاقی طور پر ہوتا ہے اور یہ بھی نفوس کی تدبیر پر منطبق ہوتا ہے۔

متنوعہ کا انتہائی مقصد اعراض معقولہ ہے اور جو اعمال اس کو ان اعراض تک پہنچائیں وہ تمام تر عقل ہی کے دائرے میں ہوتے ہیں، ان اعراض تک متنوعہ صرف غور و فکر درس و تدریس کے ذریعے پہنچتا ہے اور ان اعراض کی ذات ہی میں ان کے وجود کی تاکید ہوتی ہے، بالفاظ دیگر یہ افکار کے افکار ہوتے ہیں جن میں سب سے اعلیٰ عقل مکتبہ ہوتی ہے جس کا صدور عقل ضا سے ہوتا ہے اور جس کی وجہ سے انسان اس درجے کو پہنچتا ہے جہاں اس کو اپنی ذات کو موجود عقلی کی طرح سمجھنا ہے۔

ابن باجنے عقل مکتبہ پر اور اپنی ذات کے ادراک کے طریقے پر طویل بحث کی ہے، اس کے بعد لکھا ہے کہ عقل فعال منقسم نہیں ہو سکتی یعنی اس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ چونکہ وہ اعراض جو اس کے ساتھ معضوں میں مجموعی حیثیت سے اس میں واحد ہو کر پائے جاتے ہیں یا کم از کم اس کی تمام ارواح غیر منقسم اشیاء ہیں یعنی ہر ایک خاص عرض عقل فعال میں وحدت کی حالت میں پایا جاتا ہے لہذا اس عقل منفصل کا علم بھی واحد ہو گا کہ گو انواع کے تعدد کے لحاظ سے اس کے اعراض متعدد کیوں نہ ہوں، اور جب اس طرح اعراض میں تعداد ہو تو لازمی طور پر ان کا متعدد مادوں سے ظہور ہو گا، اور حقیقت میں وہ اعراض جو بعض مادوں میں موجود ہیں، عقل فعال میں صرف ایک ہو کر پائے جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مادے میں موجود ہونے کے بعد معنوی حیثیت سے پائے جاتے ہیں جیسے کہ عقل کے لیے فعلیت کی حالت میں ہوتا ہے اور یہاں کوئی شے نہیں جو عقل یا عقل مکتبہ کو ان اعراض منفصلہ کے قریب رکھنے کی کوشش سے باز رکھے یہاں تک کہ اس کو معقول یا عقل مکتبہ کا ادراک ہو جائے۔ اس لحاظ سے انسان اپنی روح کے اعتبار سے تمام موجودات میں عقل فعال سے زیادہ قریب ہے اور یہاں کوئی ایسی بات نہیں جو عقل مکتبہ کو ان امور کے عطا کرنے سے مانع ہو جو اور عقل اس کو عطا کرتی ہیں۔ یعنی وہ حرکت جس کے ذریعے وہ اپنی ذات کے متعلق غور کرتا ہے۔ اور اس کے بعد معقول حقیقی ادراک حاصل کرتا ہے یعنی اس مخلوق کا اس کو احساس ہوتا ہے جو بالطبع عقل ہے اور جو فی الحال یا سابق میں بذریعہ کسی ایسی شے کے اعتبار سے جو اس کو قوت کی حالت سے نکالے اپنے اعمال کی تکمیل کرتا ہے۔ یہ عقل منفصل یعنی عقل فعال کا ادراک اپنی ذات کے ادراک کی طرح ہے اور یہ سب سے آخری حرکت ہے۔

تقریبات بالا سے متادہن کو معلوم ہوا ہو گا کہ ابن باجنے اس طریقے کی کافی توجیہ نہیں کی جس کے ذریعے اس حرکت عقلی کی تکمیل ہوتی ہے اور یہ بھی نہیں بتلایا کہ عقل انسانی اور عقل فعال عام میں کس طرح اتصال مکمل ہوتا ہے۔ ہم نے رسالہ و درجہ میں دیکھا ہے کہ ابن باجنہ اس اتصال کی تکمیل کے لیے با فرق الطبیعت قوت کے داخل کرنے پر مجبور ہو گیا۔ ہم یہاں اس کا ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ جس کتاب کی تلخیص



ہم نے ابھی ختم کی ہے۔ اس کو ابن رشد نے بھی خاموش قرار دیا ہے گویا کہ اس کا سمجھنا بہت دشوار ہے۔ ابن طفیل نے اس کتاب کو ابن باجر کی ان کتابوں میں شمار کیا ہے جن کی اس نے تکمیل نہیں کی اور لکھا ہے کہ ان کتابوں کا آخری حصہ ناقص ہے تاہم اس سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ابن باجر نے افراس کے فلسفہ عربی پر ایک ایسا رنگ چڑھایا جو صوفیاء کے ان رجحانات کے بالکل مخالف تھا جو غزالی کے پیدا کردہ تھے، ابن باجر نے لکھا ہے کہ بعض علم فطری میں یہ تو کف پائی جاتی ہے کہ اس کے ذریعے انسان اپنی ذات اور عقل فعال کا اور اک کر سکتا ہے جیسا کہ اس نے اپنے دس لادواع میں تصریح کی ہے، اسی اصول کی ابن طفیل نے بھی تعلیم دی ہے اور ابن رشد کا بھی یہی مسلک ہے۔

## ابن باجر کے فلسفے کی توضیح

### ۱۔ اس کے نام کی تحریف اور اس کے مصائب

بعض اہل یورپ ابن باجر کو (AVENPACE) کے نام سے یاد کرتے ہیں، اور بعض اس کو (AVE MPACE) کہتے ہیں۔ یہ ابن باجر کے تحریف شدہ اسماء ہیں جیسے کہ انہوں نے ابن سینا کو تحریف کر کے (AVICENNA) کر دیا ہے اور ابن رشد سے (AVERROCS) بنا دیا ہے۔ ابن باجر کی ولادت پانچویں صدی ہجری کے آخر میں ہوئی ہے۔ اس نے چھٹی صدی ہجری کے شروع حصہ میں وفات پائی۔ وفات کے وقت یہ فلسفی بالکل فوجان تھا اور نہیں معلوم اگر وہ طویل عمر پاتا اور اپنے مواہب فطری کی تکمیل کرتا تو کس بلندی تک پہنچتا۔

اس کی زندگی مختصر ہونے کے باوجود بالکل صنفیانہ زندگی کا نمونہ تھی۔ اس کو متعدد مصائب اور عوام کے جھنڈے کا سامنا کرنا پڑا۔ جنہوں نے کئی مرتبہ اس کے قتل کا ارادہ کیا لیکن وہ کسی نہ کسی طرح ان کے پیچھے غلیم سے محفوظ رہا۔ ان مصائب کا سبب جو اس پر توڑے گئے اس کے چند خیالات تھے اور ان کا عقائد دینی کی حدود سے تجاوز کرنا تھا جس کا اس پر الزام لگایا گیا تھا، اس طرح وہ ان مصیبتوں کے اعتبار سے جراتی بیٹے کی جہالت سے بھرتی ہیں، ابن رشد کا پیش رو ہے۔

### ۲۔ ابن باجر کے تلامذہ اور اس کا مدفن

ابن باجر کے شاگردوں میں سے ایک نوابوالولید محمد ابن رشد ہیں۔ دوسرے البرہان علی بن عبدالعزیز ابن امام الغزالی جو ایک فاضل معتمد ہیں۔ جن کو علوم اور اخلاق میں خاص امتیاز حاصل تھا۔ وہ اپنے استاد ابن باجر کے ایک عرصے تک ہم صحبت رہے اور اپنے درسیات کی تکمیل کی اور اس کی وفات کے وقت حاضر ہوئے اور اس کو مقام فاس دفن کیا (۵۳۳ھ) چارے پاس قاضی ابو مردان اشبیلی کی شہادت موجود ہے کہ

انہوں نے ابن باجرہ کی قبر شہر فاس میں ابوبکر ابن العربی فقیہ کی قبر کے قریب دیکھی، ابو الحسن علی جرابن باجرہ کے شاگرد تھے وہ مغرب سے روانہ ہو گئے اور چھٹی صدی ہجری کے نصف آخر میں سرزمین مصر میں بمقام قوس وفات پائی۔

### ۳۔ ابن باجرہ کے ایک شاگرد اس کی علمیت اور ذکاوت کے مداح ہیں

ابن باجرہ کے شاگرد ابو الحسن ابن علی ابن عبدالعزیز ابن امام الغزالی سے ابن باجرہ کے اقوال کا ایک مجموعہ دستیاب ہوا ہے جس پر فرانسیسی لفظ (COURS) کا اطلاق کیا جاتا ہے اور اس کی ابتدا میں ایک مقدمہ بھی لکھا ہے جس کا کچھ حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے۔ یہ ابوبکر ابن صانع کے علوم فلسفہ کے متعلق چند اقوال کا مجموعہ ہے جو اپنے ذہن کی رمائی اور باریک ادراک، اور اعلیٰ معنوں کی نازک خیالی کے اعتبار سے عجوبہ دہم اور کینائے زاد تھا۔ فلسفے کی یہ کتابیں اندلس میں حکم کے زمانے ہی میں رائج تھیں، اور یہ وہ حلیفہ ہے جس نے فلسفے کی کتابوں کو کجین کیا، مشرق کی تمام نادر تعینضیں مہیا کیں اور تدریس اور دوسروں کی کتابوں کا ترجمہ کر دیا۔ اب لوگوں کی نظریں ان کتابوں کی طرف گئیں لیکن ابن باجرہ سے قبل ناظرین کو ان سے ذکوئی صبح راستہ ملا اور نہ گراہیوں اور تغیر معنی کے سوا انہیں کچھ حاصل ہو سکا جیسا کہ ابن حزم اشبیلی کا حال ہوا، ابن باجرہ اپنے زمانے کے بڑے مبصرین سے تھا۔ اور اپنے بعض خیالات کے ثبات کرنے میں وہ ادوروں سے بڑھا ہوا تھا اور غور و فکر میں بہت اچھا اور جانچ پڑتال میں نہایت دُررس تھا۔

اس مقرر (ابن باجرہ) اور مالک ابن دویب الاشبیلی کے ذریعے ان علوم میں تحقیق کے راستے دریافت ہوئے کیونکہ یہ دونوں ہم عصر تھے، مگر فرق یہ ہے کہ مالک نے صناعت و ذہنیہ (مقولات) کی مبادیات پر چند سلی خیالات کا اظہار کیا ہے اور اس کے بعد اس نے ان علوم پر ظاہری حیثیت سے بحث کرنے سے احتباب کیا کیونکہ کچھ ان خیالات کے اظہار کی وجہ سے اور کچھ فلسفیانہ مباحث میں غلبہ حاصل کرنے کی خواہش کی بنا پر لوگ اس کی جان کے دوپہ ہو گئے تھے۔

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابن دویب اشبیلی کے خون کا جو مطالبہ کیا گیا تھا وہ صرف ان کے علوم فقہیہ اور فلسفے کے انہماک کی وجہ سے نہیں تھا۔ بلکہ اس میں کچھ اس کے اخلاق کو بھی دخل تھا کیونکہ وہ فلسفیانہ مباحث میں غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے اس پر بہت سی معصیتیں نازل ہوئیں۔ حوام اس کے خلاف بھڑک اُٹھے اور اس پر حملہ آور ہوئے۔ حقیقت میں ابن دویب فلسفی نہیں تھا کیونکہ اس کے اقوال میں فلسفیانہ معارف کی جھلک نہیں پائی جاتی اور نہ ان میں کوئی ایسے باطنی اسرار پوشیدہ ہیں جس کی صوت کے بعد نمایاں ہوتے ہوں۔ ابن دویب نے فلسفے سے اعراض کیا، البتہ اس نے شرعی علوم کی جانب توجہ کی اور ان کا چرچہ کیا۔ بخلاف اس کے ابن باجرہ کی اعلیٰ عظمت نے اس کو ہر وقت ابھارا اور نہ مانے کے تعزفات اور ان کی تبدیلیوں کے باوجود جس قسم کے خیالات اس کے نفس میں پیدا ہوتے گئے، ان پر وہ غور و فکر کرتا گیا اور استدلال کیلئے نہیں رہا۔

### ۴۔ وہ علوم جو ابن باجرہ نے مدون کیے

ابن باجرہ نے صناعت و ذہنیہ (مقولات) اور علم طبی کے اجزاء کے متعلق چند ایسے امور ثابت کیے ہیں جو

فی نفسہ ان دونوں صنعتوں کے حصول پر دلالت کرتے ہیں ان کے متعلق اس کا طرز بیان - تفصیل اور ترکیب ایک ایسے ماہر فن کی سی ہے جو کامل قدرت و عبور رکھتا ہے۔

ہندسہ اور علم ہئیت میں اس کے چند تعلیقات ہیں جس سے اس فن میں اس کے علمی بھر کا پتہ چلتا ہے۔ علم الہی میں اس کے کوئی ایسے تعلیقات نہیں جو اس کے ساتھ مخصوص ہوں۔ البتہ اس کے رسالہ و ادب کے معنوں سے (جن کی اوپر تصریح ہو چکی ہے) اور ایک دوسرے رسالے اتصال الانسان بالعقل الفعال سے علم الہی کے متعلق اس کے کچھ خیالات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے یا (پتہ چلتا ہے) اور مختلف اقوال کے دوران میں بھی چند اس قسم کے نمایاں اشارات پائے جاتے ہیں۔ لیکن وہ انتہائی قوت رکھتے ہیں جس سے اس علمی علم کی طرف (جو کہ تمام علوم کا منتہا ہے) اس کے میلان کا پتہ چلتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ معارف اس نے حاصل کیے وہ صرف اسی تقصد اعلیٰ کے حصول کے لیے تمہید کا کام دیتے ہیں۔ یہ حال ہے کہ ہم صرف تمہید اسمہ میں الجھ جائیں اور وجود کے اقسام کی تو کامل طور پر تفصیل کریں۔ لیکن اس علم پر بحث کم روشنی ڈالیں جو اس کو اپنے ہمعصوروں میں متاثر کرتا ہے اور تیرگی سے نور کی جانب لے جاتا ہے۔ لیکن ابن باجہ صرف تمہیدی امور میں الجھ کر اصل غایت تک پہنچ نہ سکا۔

## ۵۔ ابن باجہ اور مشرق کے دوسرے اکابر فلاسفہ کا تعلق

ابو الحسن علی بن عبدالعزیز نے جو مجموعہ نقل کیا ہے اس میں غایت انسانی کے متعلق چند اقوال پائے جاتے ہیں جو بہت اختصار کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن جیسا کہ اشارہ کیا گیا۔ اس سے ابن باجہ کے علم الہی اور دوسرے تمہیدی علوم کے متعلق اس کی وسعت معلومات کا پتہ چلتا ہے۔ مورخین کا خیال ہے کہ ابن باجہ نے علم الہی پر ایسی تالیفات اور تعلیقات جمع اور مرتب کیے ہیں جن سے کوئی بھی آشنا نہ تھا۔ اغلب یہ ہے کہ بالآخر غارابی کے بعد جن علوم کے اقسام سے ابن باجہ نے بحث کی ہے ان میں اس کا کوئی ہمسرہ تھا کیونکہ اگر اس کے اقوال کا ایک سیٹا اور غرائی کے اقوال سے مقابلہ کیا جائے (ابن سینا اور غزالی وہ لوگ ہیں جن پر مشرق میں غارابی کے بعد ان علوم کا دروازہ کھولا گیا تھا اور جنہوں نے ان علوم پر بلند پایہ تصانیف بھی چھوڑی ہیں) تو ابن باجہ کے اقوال کی اہمیت اور اس کی تصانیف کو جس حسن و خوبی سے اس نے سمجھا ہے تو اس کی فضیلت کا اظہار ہو جائے گا اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تینوں ائمہ فن تھے اور مبدی فاضل کی جانب سے انہیں ایسا علم و فضل عطا ہوا تھا جس کی وجہ سے ان کی تصانیف کو امتیاز حاصل ہے اور ان کے خیالات کا سلف کریم سے تو ارتقا ہوا۔

## ۶۔ ابن باجہ کی تالیفات

۱۔ شرح کتاب السماء الطبیعی۔ از ارسطو

۲۔ قول علی بعض کتاب الآثار العلویہ۔ از ارسطو۔

- ۳۔ قول علی بعض کتاب الکلون والفساد۔ اذ ارسطو۔
- ۴۔ قول علی بعض المقالات الاخیرۃ من کتاب الحيوان۔ اذ ارسطو۔
- ۵۔ کلام علی بعض کتاب النبات۔ اذ ارسطو۔
- ۶۔ قول ذکر فیہ التشوق بطبیعی وما ینبتہ
- ۷۔ رسالۃ الوداع وقول تیلو۔
- ۸ کتاب اتصال العقل بالانسان
- ۹۔ کتاب تدبیر المتوحّد
- ۱۰۔ تعلیق علی کتاب ابی نصر فی المناہجۃ الذہنیۃ
- ۱۱۔ فصول قلیلۃ (FRAGMENTS) فی الیاسۃ المدنیۃ وکیفیۃ المدین وحوال المتوحّد فیہا۔
- ۱۲۔ کلام فی الامور التي بها یکن الوقوف علی العقل الفعّال۔
- ۱۳۔ نبذ لیسیرۃ علی الهندسۃ والہیاء
- ۱۴۔ رسالۃ کتب ہما الی عدیقۃ الی جعفر یوسف بن احمد بن حمدی (بعد قدمہ الی مصر)
- ۱۵۔ تعلیق حکمیۃ وجہت متفرقہ۔
- ۱۶۔ جوابہ لماسئل عن ہندسۃ ابن سیدہ المهندس وطرقتہ
- ۱۷۔ کلام علی شئی من کتاب الادویۃ المفروۃ (از جالینوس)
- ۱۸۔ کتاب التجربیین علی ادویۃ ابن واند قد اشتراک معہ فی تالیفہ ابو الحسن سفیان۔
- ۱۹۔ کتاب اختصار الحادی (از زنادی)
- ۲۰۔ کلام فی الغایۃ الانسانیۃ
- ۲۱۔ کلام فی الامور التي بها یکن الوقوف علی العقل الفعّال۔
- ۲۲۔ کلام فی الاسم والمسمی
- ۲۳۔ کلام فی البرهان
- ۲۴۔ کلام فی الاسطقات
- ۲۵۔ کلام فی الغفص عن النفس النزوعیۃ وکیف ہی ولم تنزع وبماذا تنزع۔
- ۲۶۔ کلام فی المزاج ہما جوطی
- ان تمام کتابوں سے ہم کو صرف دو کتابیں دستیاب ہوئی ہیں۔
- ۱۔ مجموعۃ فی الفلسفۃ والطبیعات (اس کا ایک نسخہ برکن میں اور دوسرا آکسفورڈ میں)
- ۲۔ رسالۃ الوداع مفسرۃ بالعبرانیۃ۔

# ابن طفیل

(وفات ۱۱۸۵ھ)

## حالات زندگی

ابوبکر محمد بن عبد الملک بن طفیل القیس اندلس کے اکابر فلاسفہ عرب سے ہے اس کی ولادت بارہویں صدی عیسوی کے اوائل میں (مطابق چھٹی صدی ہجری) وادی آش میں ہوئی جو شہر غرناطہ کا ایک حصہ ہے۔ اس نے طب، ریاضی، حکمت اور شعر میں شہرت حاصل کی۔ کچھ عرصے تک حاکم غرناطہ کے پاس پرائیویٹ سیکرٹری کے عہدے پر فائز رہا۔ اس کے بعد امیر لوسیف ابی یعقوب بن عبد المومن کا درجہ مدوی خاندان کا دوسرا امیر تھا اور جس نے شہر میں وفات پائی، وزیر اور طبیب بن گیا۔

ابن طفیل کے بیان کی رو سے ابن طفیل نے غرناطہ میں طب کی تحصیل کی اور اس فن میں دو کتابیں بھی لکھیں۔ عبد الواحد مراکشوی ابن طفیل کی اولاد کے متعلقین سے ہے، روایت کرتا ہے کہ ابن طفیل اور امیر میں بہت خلوص تھا اور خود اس نے اس فلسفی کے ہاتھ کی ٹھکی ہوئی فلسفے اور نفسیات پر کئی کتابیں اور بہت سے اشعار دیئے ہیں۔ ابن طفیل نے امیر کے تقرب سے خوب فائدہ حاصل کیا اور اپنے زمانے کے کئی مشہور حکماء کے شاہی دربار میں رسائی کا باعث ہوا۔ اسی نے اندلس کے فلسفی ابن رشد کو امیر کے ہاں پیش کیا، ایک دن امیر نے ابن طفیل سے ایک ایسے عالم کو پیش کرنے کی خواہش ظاہر کی جو ارسطو کی تالیفات سے کافی واقفیت رکھتا ہو تاکہ وہ ان کی تشریح اور تحصیل واضح طور پر کر سکے۔ ابن طفیل نے ابن رشد کو اس کام کے لیے منتخب کیا اور جو بڑھاپے کا عذر کرتے ہوئے اس فریضے کی انجام دہی سے صافی چاہی۔ ابن رشد اس پیشکش کو قبول کرتے ہوئے ارسطو کی کتابوں کی شرح لکھنے پر مشغول ہو گیا۔

ابن طفیل کی وفات ۱۱۸۵ھ میں مقام مراکش ہوئی۔ خلیفہ منصور اس کے جنازے میں شریک تھا۔ ابن طفیل کی تالیفات میں صرف ایک کتاب ہی بن یفغان رہ گئی ہے، اکاذیری نے ایک کتاب "اسرار الحکماء" تصنیف کا ذکر کیا ہے، لیکن حقیقت میں وہ کتاب ہی بن یفغان ہی کا دوسرا نام ہے، ابن ابی امیہ نے ابن رشد کے حالات میں لکھا ہے کہ ابن رشد نے ابن طفیل کی ایک کتاب فی البقوع المسکونہ والغیر المسکونہ کا ذکر کیا ہے اور ابن رشد نے انبیاء و بادہویں کتاب میں بھی لکھا ہے کہ ابن طفیل داخلی اور خارجی اجرام کے متعلق بہت خاص خیالات رکھتا تھا۔



امیر یوسف عربوں کے طرز گفتگو اور ان کے زمانہ جاہلیت اور اسلام کے حالات سے سب سے زیادہ واقف تھا اس نے اس کی جانب خاص طور پر توجہ کی اور اپنے زمانہ حکومت میں انشیکہ کے تمام عالموں سے ملاقات کی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ صحیح بخاری کا حافظ تھا اور اس نے قرآن پاک اور کچھ فقہ کے مسائل کو بھی حفظ کیا تھا اس کے بعد اس نے علم حکمت کی جانب توجہ کی اور پھر طب کی تحصیل شروع کی اور بہت سی حکمت کی کتابوں کو بھی کیا۔ ان علماء میں جو امیر یوسف کے معاصروں سے تھے ایک ابو بکر محمد ابن طفیل بھی ہے جو فلسفے کے تمام مسائل کے متعلق تحقیق و معطلات رکھتا تھا جو اس نے اپنے ہی طبقے کے چند افراد سے حاصل کیے تھے۔ ابن خلدان نے اپنی کتاب (جلد ۲ صفحہ ۴۳۷) میں خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن صانع جو ابن باجہ کے نام سے مشہور ہے (اور جس کے حالات اس کتاب میں قبل ازیں بیان کیے گئے ہیں) ابن طفیل کے اساتذہ سے تھا لیکن خود ابن طفیل نے اپنی کتاب میں جو تصریح کی ہے (جس کا ذکر آئندہ صفحات میں ہوگا) اس کی رو سے یہ بیان صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ ابن طفیل کی شہرت اور فلسفے میں تہقیق دینے کا بہت ولادہ تھا۔ اس کو مختلف فنون سے واقفیت تھی اور اطراف و اکناف سے ہر فن کے علماء اس کے پاس آتے تھے۔ جن میں سے ایک ابو الولید محمد ابن محمد بن رشد ہے جس کا تفصیلی ذکر ابن رشد کے حالات میں کیا جائے گا۔

ابن طفیل نے اپنے فلسفے کو ایک سوال کے جواب کی شکل میں پیش کیا ہے جو اس کے ایک بھائی نے کیا تھا۔ اور یہ قدزنا ابن سینا اور غزالی کی تقلید ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: "اے میرے عزیز شخص، وکم بھائی! خدا تمہیں بقائے دوام اور ابدی راحت عطا کرے۔ تم نے مجھ سے حکمت مشرقیہ کے اسرار و جن کا شیخ امام رئیس ابو یوسف نے ذکر کیا ہے، (کی توضیح کرنے کی درخواست کی ہے۔ یہ مجھ کو کہ جس کسی کو ایسی صداقت کی خواہش ہو جو واضح اور روشن ہو تو اس کے لیے مجد و مجد بھی ضروری ہے۔"

اس حالت کی توضیح جس کا ابن طفیل کو اور اک ہوا

ایسی حالت کے شاہد ہے کہ جس سے کہیں اس سے پہلے محروم تھا۔ اور ایک ایسے نادور مقام کی رسائی پر جس کی توصیف زبان سے ممکن نہیں اور نہ کسی بیان سے اس کی توضیح ہو سکتی ہے، خدا نے پاک کا شکر ادا کرتا ہوں۔ یہ کیفیت ایک بالکل جہا گناہ نشیت رکھتی ہے اور اس کا تعلق ایک دوسرے ہی عالم سے ہے۔ اس حالت میں جو راحت، لذت اور سرور حاصل ہوتا ہے وہ اس نوعیت کا ہے جو شخص اس مقام پر فائز ہو اور اس کی کسی ایک حد تک پہنچا ہو۔ اس کے لیے اپنے اسرار کا انخفا کسی طرح ممکن نہیں بلکہ جو لذت یا نشاط اس کو حاصل ہوتی ہے وہ اس کا اجمالی نہ کہ تفصیلی طور پر اظہار پر مجبور کر دیتی ہے گو اس قسم کے لوگ علوم سے نا آشنا کیوں نہ ہوں اور بغیر تحصیل علم کے یہ باتیں کیوں نہ کہیں ہوں بعضوں نے اس حالت میں بیان تک کہا ہے: "ص ب ح (ن سی ۱۱) ع ظم ش ان ی" ایک دوسرے بزرگ نے کہا ہے: "ان ۱۱ ح ق" ایک اور بزرگ کا قول ہے: "لیس فی الشوب الا ال لا۔"

ابو حامد غزالی جب اس حالت پر فائز ہوئے ہیں تو آپ نے یہ فرمایا ہے

لکان ماحاکان معالست واذکرہ فظن خیراً ولا مسئل عن الخیر

ابوبکر بن الصائغ کے قول کو ملاحظہ کیجیے جو صفت  
ابن طفیل کی رائے میں ابن باجہ کا فلسفہ

صائغ لکھتا ہے جب اس تحریر کے ذریعے ہمیں معنی مقصود کا ادراک ہو چکا تو اس وقت واضح ہو کہ حاصل شدہ  
علوم میں تمام معلومات ایک درجے کے نہیں ہو سکتے اور اس معنی کے ادراک سے اس کا متصور ایک ایسے  
مرتبے تک پہنچ جاتا ہے جس میں وہ خود کو تمام سابقہ مادی اعتقادات سے بعید پاتا ہے۔ یہ مرتبہ اس سے  
بہت اعلیٰ ہے کہ حیات طبعی کو اس سے منسوب کیا جائے۔ یہ سعادت مندوں کے احوال سے ہے جو حیات  
طبعی کی ترکیب سے منزہ ہیں جنہیں ہم بجا طور پر احوال الہی کہہ سکتے ہیں۔ اور جن کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں  
میں سے جنہیں چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔ یہی وہ مرتبہ ہے جس کی جانب ابوبکر ابن صائغ نے اشارہ کیا ہے  
اور جو علم نظری اور بحث فکری کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ بلاشبہ وہ اس مرتبے پر فائز ہوا اور اسے تجاوز نہیں  
کا۔ اہل نظر کے ادراک سے ابن طفیل کی مراد اور ابن باجہ پر اس کا اعتراف اہل نظر کے  
ادراک سے

ہم وہ ادراک مراد لیتے ہیں۔ جس کا تعلق بالبعد الطبیعات سے ہے (یعنی کہ وہ ادراک جو ابن باجہ کو حاصل ہوا)  
اس ادراک کی شرط یہ ہے کہ وہ بالکل صحیح ہو۔ اس طرح اس میں اور اہل ولایت کے ادراک میں جو ان اشیاء  
کا بڑی وضاحت اور انتہائی لذت کے ساتھ مشاہدہ کرتے ہیں) فرق پایا جاتا ہے ابن باجہ عام لوگوں کے  
سامنے اس قسم کی لذت کے ذکر کو محبوب قرار دیتا ہے اور اس کو قوت خیالی کا نتیجہ قرار دیتا ہے اور یہ  
وحدہ کرتا ہے کہ وہ اہل سعادت کے حالات و وضاحت اور تفصیل کے ساتھ بیان کرے گا۔ ایسی صورت میں  
اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس چیز کا تجھ کو ذوق نہیں اس کے چکھنے کو حلال نہ قرار دے اور  
مقام صدیقین سے تجاوز کرنے کا خیال نہ کر۔ لیکن اس نے اس وعدے کا ایفا نہیں کیا۔ ممکن ہے کہ اس  
کی وجہ جیسا کہ اس نے بیان کیا ہے، وقت کی تنگی اور دہران کے قیام کے زمانے میں اس کی غیر معمولی مشغولیت  
ہو یا اسے دیکھنا ہو کہ اگر وہ اس حالت کی تشریح کر دے تو لامحالہ یہ قول اس کو ایسی چیزوں کی صراحت  
پر مجبور کرے گا جس کی وجہ سے اس کی سیرت پر اعتراض ہوگا اور ان تمام امور کی تکذیب ہوگی جو اس  
نے مال کی تحیر اور اس کے جمع کرنے اور اس کے اقتساب کے مختلف تدابیر کے متعلق ثابت کیے۔

متاخرین میں ذہن کی گمراہی، صحت نظر اور صدق رویت کے اعتبار سے ابن باجہ سے بہتر کوئی نہیں ملتا  
البتہ وہ دنیوی مشاغل میں اس قدر منہمک رہا کہ اس کے علمی جزائوں اور پوشیدہ حکمتوں کے ظاہر ہونے  
سے قبل ہی موت آپہنچی۔ اس کی اکثر تاویلات غیر مکمل اور ان کا آخری حصہ ناقص ہے۔ مثلاً اس کی وہ  
کتاب جو اس نے نفس پر لکھی ہے یا تہذیب التوحید اور دوسری وہ کتابیں جو منطق اور طبیعیات پر لکھی گئی ہیں



لیکن اس کی کمال کتابیں چند مختصر اور مختلف رسائل ہیں۔ خود ابن باجنے تصریح کے ساتھ لکھا ہے کہ اس کے بیان سے اس معنی مقصود کی توضیح جس کی دلیل رسالۃ الاتصال میں پائی جاتی ہے نہایت مشکل سے ہوتی ہے نیز یہ کہ اس عبارت کی ترتیب بعض مقامات پر کمال طریقے پر نہیں ہوئی ہے۔ اگر وقت و اجازت دیتا تو وہ ضرور اس کو بدلنے کی کوشش کرتا۔ یہ ہیں حالات اس شخص (یعنی ابن باجہ) کے جو ہم کو دستیاب ہوئے ہیں۔ ہم نے شخصی طور پر اس سے ملاقات نہیں کی اور اس کے معاصرین کی وجہ کے متعلق ہمیں یہ علم نہیں کہ آیا وہ اس کے ہم پل تھے۔ کوئی تالیف ہماری نظر سے نہیں گزری۔

**فارابی اور دیگر متقدمین کے فلسفے پر ابن طفیل کی تنقید** ہمارے معاصرین جو ان متقدمین کے بعد ہوئے ہیں وہ یا تو سائنس کے گئے ہیں یا ان کو کمال و اہلیت حاصل نہیں یا ان کے اصلی حالات ہم کو معلوم ہی نہیں ہوئے۔ ابو نصر فارابی کی جو کتابیں ہمیں دستیاب ہوئی ہیں ان میں سے اکثر منطق پر ہیں۔ اس کے فلسفے کی کتابوں میں اکثر شکوک پائے جاتے ہیں۔ اس نے کتاب "مذہب فاضلہ" میں ثابت کیا ہے کہ موت کے بعد شریر نفوس انتہائی تکلیف کی حالت میں غیر متناہی دہلتے تک باقی رہیں گے لیکن سیاست "دینہ" میں تصریح کی ہے کہ تمام شدید نفوس گھل کو معدوم ہو جائیں گے۔ البتہ کمال نفوس کو بقائے دوام نصیب ہوگا۔ اس کے بعد کتاب "اخلاق" میں انسانی سعادت کے متعلق کچھ بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ سعادت اسی دنیوی زندگی میں حاصل ہو سکتی ہے اس کے بعد اس کا ایک ایسا قول بھی ملتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ اس کے علاوہ ہے بے سود و بکواس اور بوڑھوں کے قصے ہیں۔ اس طرح فارابی نے تمام مخلوق کو خدا کی رحمت سے مایوس کر دیا۔ یہ اس کی ایسی لغزش ہے جو قابل معافی نہیں اور جس کی تلافی بھی ممکن نہیں۔ اور نبوت کے متعلق اس کے فاسد عقائد یہ ہیں کہ وہ ایک خاص قوت خیالی کا نتیجہ ہے۔ اس کے ساتھ فلسفے کو نبوت پر چند ایسے امور پر ترجیح دی ہے جن کی صراحت کی یہاں ضرورت نہیں (ملاحظہ ہو جو کچھ ہم نے اس "تذوق" کے متعلق (صفحہ ۴۴) فلسفہ فارابی کی توضیح کے تحت لکھا ہے۔)

**ابن سینا کے فلسفے پر تنقید** شیخ ابو علی نے ارسطو کی کتابوں کی تشریح کرنے کا بیڑا اٹھایا اسی کے اختیار کیا۔ ائمہ انی کتاب میں اس امر کی وضاحت کر دی ہے کہ حقیقت اس نے مجدا ہے اور یہ کتاب اس نے بعض مشائخ کے مذہب کے مطابق لکھی ہے جو حق کی دریافت کا خواہاں ہو اس کو چاہیے کہ کتاب "مفسر مشرقیہ" میں کی تلاش کرے جو شخص کتاب "مفسر" اور ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ کرے اس پر واضح ہوگا کہ اکثر ہوں میں یہاں متفق ہیں کہ کتاب "مفسر" میں اسے "مفسر" کہیں بیٹے اگر ارسطو کی کتابوں اور کتاب "مفسر" کے مسائل کا مطالعہ بچائے ان کے باقی اس امر پر غور و فکر کرنے کی طرف تباہی حقیقت سے کیا جائے تو ان کے ذریعے ہم درجہ کمال تک نہیں پہنچ سکتے جیسا کہ شیخ ابو علی نے اپنی کتاب "مفسر" واضح کیا ہے۔

**غزالی کے فلسفے پر تنقید** | شیخ ابو حامد غزالیؒ نے اپنی کتابوں میں جمہور کی محبت کے لحاظ سے کہیں ربط قائم رکھا ہے اور کہیں بے ربط پیدا کر دی ہے۔ کبھی چند اشیا کی بنا پر تنبیہ کا حکم لگاتے ہیں اور کبھی ان کو جائز قرار دیتے ہیں مجددان مسائل کی بنا پر انہوں نے کتاب "تمائم میں فلاسفہ کی تحقیر کی ہے حشرا جہاد کا انکار اور غاص نفوس کے لیے ثواب و عقاب کا اثبات ہے۔ حالانکہ خود غزالیؒ نے اپنی کتاب "المیزان" میں لکھا ہے کہ شیعوں صرفیہ کا بھی عجیبہ سی اعتقاد ہے اس کے بعد کتاب "المقصد فی الفضل و المنفع بالاحوال" میں لکھتے ہیں کہ ان کا یہ اعتقاد صوفیاء کے اعتقاد کے مانند ہے اور ایک غلیل بحث کے بعد اس ارے و اقیقت حاصل کی گئی ہے جو شخص ان کتابوں کا خود کے ساتھ مطالعہ کرے اس کو اس قسم کی بہت سی باتیں نظر آئیں گی۔ انہوں نے اپنے اس طرز عمل کی اپنی کتاب "میزان العمل" کے آخری حصے میں معذرت کی ہے اور لکھا ہے کہ راہیں جن قسم کی ہوتی ہیں۔ پہلی وہ راہ ہے جس میں تمام جمہور شریک ہیں اور دوسری وہ جو ہر مسئلہ کی محبت کے لحاظ سے ہو تیسری وہ ہے جو صرف انسان اور اس کے نفس کی حد تک محدود ہے۔ اس سے وہی مطلع ہو سکتا ہے جو اس کا ہم اعتقاد ہو۔ اس کے بعد فرمایا ہے اگر یہ الفاظ اس قسم کے ہیں جو تمہارے موافق اعتقاد میں شک پیدا کرتے ہیں تو یہ ایک فائدہ کافی ہے۔ کیونکہ جس کو شک ہو وہ غور بھی نہیں کرے گا اور جو کچھ غور نہ کرے وہ بصیرت حاصل نہیں کرے گا اور جس کو بصیرت حاصل نہ ہو وہ عمر بھر حیران و حیرت کی تاریکی میں سرگرداں رہے گا۔ اس کے بعد مثال کے طور پر یہ بیت پیش کی ہے۔

خذ ما تراء و دعه نسیئاً سمعت بہ

فی طلعة الشمس ما ینفیک عن زحل

یہ ان کی تعلیم کا ایک طریقہ ہے جس میں اکثر رموز و اشارات پائے جاتے ہیں۔ اور ان سے وہی شخص مستفید ہو سکتا ہے جو پہلے ہی سے بصیرت نفس کے ذریعے ان رموز سے واقف ہو۔ اس کے بعد پھر ان سے سنا ہوا پھر ایسی غیر معمولی استعداد رکھتا ہو کہ ایک ادنیٰ سے اشارے سے ان رموز کو سمجھ جائے۔ غزالیؒ نے اپنی کتاب "المواہب" میں لکھا ہے کہ ان کی ایک کتاب "المضنون" مباحث علی غیر علیا ہے جو صریح حق پرست تل ہے۔ اندکس میں ہم کو اس کے کسی نسخے کا علم نہیں ہوا۔ بلکہ بعض ایسی کتابیں دستیاب ہوئی ہیں جن کی نسبت بعض لوگوں کا خیال تھا کہ وہ "مضنون" ہوا ہے حالانکہ وہ کوئی اور کتاب ہیں جن کے نام "کتاب المعارف العقلیہ" کتاب الفیض و التوسیع" اور "مسائل مجبورہ" وغیرہ ہیں۔ ان کتابوں میں اگرچہ اشارات پائے جاتے ہیں لیکن ان امور کی زیادہ تر توضیح نہیں ملتی جن پر مشہور کتابوں میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ کتاب مقصد الاسنی کے مطالب اس سے زیادہ ہمہ ہیں لیکن خود غزالیؒ نے اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ کتاب مقصد الاسنی "مضنون" ہوا نہیں ہے جس سے یہ نکلتا ہے کہ یہ کتابیں جو ہم کو دستیاب ہوئی ہیں وہ درحقیقت "المضنون" ہوا نہیں ہیں۔ بعض متاخرین کو ان کتاب "مشکوٰۃ" کے آخری حصے سے ایک اہم امر کے متعلق وہم ہوا ہے جس نے ان کو گمراہی کے گڑھے میں گرا دیا ہے اور جن سے نجات ممکن نظر نہیں آتی۔ یہ ان کا وہ قول ہے جو انہوں نے انوار سے مجرب افراد کے

اقسام کی مراحت کرنے کے بعد واسطین کے تذکرے کے دوران پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان لوگوں دینی و اعلیٰ کو اس امر پر علم ہوتا ہے کہ یہ موجودہ عظیم ایک ایسی صفت سے متصف ہے جو وحدانیت حق کے معنی ہے۔ اس سے انہوں نے یہ خیال کیا کہ غزالی کا اعتقاد یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے شکر ہے تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً۔ اس میں شک نہیں کہ شیخ ابو حامد ان برگزیدہ افراد میں ہیں جنہوں نے سعادت کا انتہائی مرتبہ حاصل کیا اور اعلیٰ مقامات پر فائز ہوئے۔ لیکن یہ وہی ان کی کتاب "المفنون" جو علم مکاشفہ پر مشتمل ہے دستیاب نہیں ہوئی۔

### ابن طفیل کے فلسفے کی تمہید جو اس کے رسالہ "اسرار حکمت مشرقیہ" سے ماخوذ ہے

جس حد تک ہماری رسائی ہوئی ہے ہمیں احترام ہے کہ ہمیں ابھی اصل حقیقت کا علم حاصل نہیں ہوا ہے۔ ہمیں جو کچھ بھی معلومات ہیں وہ غزالی اور شیخ ابو علی کے کلام کے توجہ کرنے اور اس کو ایک دوسرے کے ساتھ ملائے اور ان کے خیالات کے ساتھ مربوط کرنے سے حاصل ہوئے ہیں جو اس زمانے میں رائی ہو گئے ہیں اور جن کو تاملین فلسفہ کے ایک گروہ نے اختیار کر لیا ہے، ہم نے پہلے بحث و نظر کے ذریعے حقیقت کو دریافت کیا ہے اس کے بعد مشاہدہ کے توسط سے اس ذوق سے آشنا ہوئے۔ اس وقت ہم اپنے نفس میں کچھ اپنے ذاتی خیالات پیش کرنے کی اہمیت پاتے ہیں اسے مسائل ہم پر لازم ہے کہ سب سے پہلے تجوید کو تیرے مخلص نفس اور باطنی معانی کے لحاظ سے اپنے خیالات سے واقف کریں۔ اگر مبادیات کی تصریح سے قبل انتہائی مسائل تجوید سے بیان کریں تو اس سے بجز اندر ہی تعلیق کے کچھ زیادہ فائدہ متصور نہ ہوگا۔ مختصر یہ کہ اگر تو مخلص و محبت کی بنا پر ہم سے حسن ظن رکھتا ہے تو اس وجہ سے کہ تیرے لیے ہماری بات کو قبول کر لینا ضروری ہے تو ہم تیرے لیے یہ مزنیہ کافی نہیں سمجھتے۔ بلکہ اسے اعلیٰ منزل کی جانب رہبری کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ اس حالت سے اعلیٰ مراتب پر فائز ہونا تو کبھی ممکن نہایت کیلے بھی کافی نہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ تیرے سامنے ایک ایسا مسلک پیش کریں جس کو ہم نے اس سے قبل طے کر لیا ہے اور تیرے ساتھ اس بحر میں شادی کریں جس کو ہم نے پہلے ہی عبور کر لیا ہے تاکہ ہم تجھے اس مقام پر پہنچائیں جس پر ہم فائز ہو چکے ہیں جہاں تو ان امور کا مشاہدہ کرے گا جن کا ہم نے سائنس کر لیا ہے اور اپنے نفس کی بعینہ سے ان مسائل کی تحقیق کرے گا جن کو ہم نے دریافت کر لیا ہے اور ہمارے علم کی تعلید کرنے سے توبہ نہ کیا ہو جائے گا اس کے لیے ایک مقررہ مدت تک مشاغل سے یکسوئی اور اس فن کی طرف پوری ہمت سے توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر تو اس کا عزم صادق کرے اور اس مطلب کے حصول کے لیے صدق نیت سے تیار ہو جائے تو اس طلب میں تیری مدد و حمداً قابل ستائش ہوگی۔ اور تیری محنت ہمارے آدھ ہوگی۔ جس سے تو اپنے رب کو راضی کرے گا۔ اور وہ بھی تجھ سے راضی ہوگا اور تیری امید برآئے گی۔ جس کی جانب تو کمال ہمت سے توجہ کرے گا۔ میری خواہش ہے کہ تیرے ساتھ راستہ سے کرتا ہوا منزل حقیقی تک پہنچ جاؤں اور اپنی راہ کو گمراہیوں اور لغزشوں سے بچاؤں۔ مگر اس طریقے کے اختیار کرنے کی جانب تھوڑی دیر تیرے شوق اور آمگی کا اظہار ہو تو میں کچھ

جی بن یقظان اور البسال و سلامان کا تصدیق کرنا ہوں۔ وہ صاحبان عقل کے لیے عبرت کی داستان ہے اور حساس قلب اور گردش شنوار کھنڈے والے کے لیے ستریا فیصحت۔

**ابن طفیل کے فلسفے کی توضیح** | ابن طفیل کا فلسفہ جو ہمیں دستیاب ہوا ہے اس کی واحد کتاب "اسرار حکمت مشرقیہ" سے ماخوذ ہے جو بعینہ رسالہ جی بن یقظان سے ہے۔ بعض لوگ

جو اس سے واقف ہیں یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ ابن طفیل کا فلسفہ ابن سینا سے ماخوذ ہے اور اس کا خلاصہ ہے یہ غلطی ہے۔ ابن طفیل کا ایک عقل فلسفہ ہے۔ چنانچہ ہم نے اس سے قبل ابن طفیل کے حالات کے ضمن میں ان خیالات کی تصریح کر دی ہے جو اس نے ائمہ سابقین (شفا قازانی، اغرائی، ابن سینا، ابن باجر) کے متعلق ظاہر کیے ہیں اور ہم نے یہ دیکھا ہے کہ اس اندلسی فلسفی نے اپنے لیے ایک علیحدہ مستقل مسلک اختیار کیا ہے جو دوسرے فلاسفہ کے افکار سے بے نیاز ہے۔ اس کے لیے ابن طفیل نے بہت کچھ جدوجہد کی۔ چنانچہ اس کا بیان ہے کہ اس نے تمام فلاسفہ کے خیالات کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنے لیے ایک خاص مسلک کو منتخب کر لیا ہے۔ یہ پہلا اسلامی فلسفی ہے جس نے اپنے فلسفے کو انسان کے شکل میں پیش کیا ہے اور اپنے افسانے کے ہیرو کو ایک متوحد شخص قرار دیا ہے جس کی ذات اور افکار و طبیعت اور کائنات سے (جس میں اس سے کم تر درجے کی چیزیں مثلاً جمادات، نباتات اور حیوانات شامل ہیں) برابر یکساں ہے۔ بیان تک کہ وہ اور اک والفعال کے مقام پر فائز ہو جاتا ہے۔ یہ اس کا خیال ہے کہ تصدق اس عقلی علوی (یو توہیائی) کی نوعیت رکھتا ہے جن کا اسلوب اکثر یورپ کے مصنفین اور مفکرین نے اختیار کیا

(۱)

اس فلسفی کو بیان ہے کہ سلف صالح سے اس کو یہ معلوم ہوا ہے کہ جزائر ہند سے ایک جزیرہ خط استوا کے نیچے واقع ہے۔ جہاں انسان بغیر ماں اور باپ کے پیدا ہوتا ہے اور اس میں ایک ایسا درخت ہے جس سے عورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس قول میں اور آدم حواء سے انسان کے نشوونما کی روایت میں جس قدر اختلاف سے محتاج توضیح نہیں کیونکہ تمام ادیان اس پر متفق ہیں کہ انسان کی اصل مرد اور عورت سے ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اور علمائے دین سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ انسان کی تخلیق زمین سے آب و ہوا کے اعتدالی اور مٹی کی سرسبزگی کی بنا پر ہوتی ہے ابن طفیل کا یہ قول چھٹی صدی ہجری کا ایک مستند فلسفی ہونے کی حیثیت سے واقعی عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے۔ ابن طفیل کہتا ہے کہ حرارت، حرکت اور گرم اجسام کے ایک دوسرے سے ملنے اور روشن ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور زمین کے ایسے حصوں کے باشندے جو خط استوا پر ہیں ان کے سر پر سال میں صرف دو مرتبہ آفتاب آتا ہے، ایک تو برج حمل اور دوسرے برج میزان میں دھلنے کے وقت اور دوران سال میں چھ ماہ وہ ان کے جنوب میں رہتا ہے اور چھ ماہ شمال میں۔ ان کے ہاں گرمی زیادہ ہوتی ہے نہ سردی جس کی وجہ سے ان کے حالات میں کیسا ہی پانی جاتی ہے اس قول کی مزید توضیح کی ضرورت ہے لیکن اس وقت اس کا موقع نہیں ہے ہم نے اس کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ یہ ان امور میں داخل ہے جن کے ذریعے اس سرزمین میں بغیر ماں اور باپ کے انسان کی پیدائش کے خیال کی صحت کا پتہ چلتا ہے ان علمائے سلف سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے اس

پر قلعی حکم لگایا اور اس بات پر ان کو کامل یقین ہے کہ حتیٰ بن قطفان ان انسانوں میں سے ہے جو اس سرزمین میں بغیروں باپ کے پیدا ہوئے ہیں اور بعضوں نے انکار کیا ہے۔ اور ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ جس کو ہم یہاں نقل کہتے ہیں۔ پھر ابن طفیل نے ایک حیا کی تعریف بیان کرنا شروع کیا ہے جو قطفان اور اس جزیرے کے بادشاہ کی بہن کے پوشیدہ نکاح کے متعلق ہے۔ اس پوشیدہ بیاہ کے بعد اس کے ایک بڑا پیدا ہوا جس کو اس کی ماں نے تابوت میں رکھ کر دریا میں ڈال دیا (جیسا کہ حضرت موسیٰ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے) اس لڑکے کی پرورش جس کا نام اس جزیرے کا بادشاہ اور جس کا باپ قطفان تھا ایک ہرن نے کی۔ اس نے نہایت شفقت سے اس کی پرورش کی اور اپنے پستان اس کے منہ میں رکھ کر خاص درود سے اس کو برباد کیا۔ اس طرح وہ اس کی پرورش اور نگہداشت میں مصروف رہی اور اس کی ہر تکلیف دور کرتی رہی۔

لیکن خود ابن طفیل اس قصے کو پسند نہیں کرتا اور بغیروں باپ کے حکوین طبع کی روایت کے جانب مائل ہے چنانچہ لکھتا ہے کہ جن لوگوں کا خیال ہے کہ اس لڑکے کی پیدائش زمین سے ہوئی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس جزیرے کی زمین کے اندر مرد باہر سے تھیں کر عمل ہوتا رہا۔ بیان تک کہ گرم و سرد، خشک و تر کا استتراج ہو کر تو فیض میں اعتدال و یکسانیت پیدا ہو گئی اور یہ تھیں شدہ مٹی بہت زیادہ تھی جس کا کچھ حصہ باقی رہا اعتدال مزاج اور آہستہ ہونے کی صلاحیت رکھنے کے دوسرے حصے پر فوقیت رکھتا تھا۔ وسطی حصہ سب سے زیادہ معتدل اور کمال تھا اور انسان کے مزاج کے مشابہ تھا۔ اس کے بعد اس مٹی میں شدید حرکت ہونے لگی اور شدت لزجیت کی وجہ سے گرم پانی کے جیسے پبلے پیدا ہونے لگے اور وسط میں ایک بہت چھوٹا بلبلا پیدا ہوا جس کے دو حصے تھے اور ان دونوں کے درمیان ایک رقیق پردہ تھا، جس میں ایک لطیف ہوا کی جسم نہایت اعتدال کی حالت میں پایا جاتا تھا۔ اسی جسم سے اس روح کا تعلق ہوا جو اللہ تعالیٰ کا ایک امر ہے اور اس کے ساتھ ایسا اتصال پیدا ہوا کہ اس اور عقل کے ذریعے اس کی علیحدگی دشوار ہے۔

(۲)

ابن طفیل اس لڑکے کے قصے کے بیان کرنے میں جو اسلامی انداز ہے ہمیشہ اس امر کی تصریح کرتا ہے کہ اور جو راہنہ کروس سے بہت زیادہ مشابہ ہے لیکن اس سے اس حیثیت میں متاثر ہے کہ اس کا نشوونما انفرادی حالت میں ہوا۔ اس کو نہ کسی انسان سے واقفیت تھی اور نہ کسی سے انس تھا اور نہ مادی اور معنوی زندگی کے حالات سے وہ آشنا تھا۔ نشوونما کے مذہب سے بحث کرنے کے بعد ابن طفیل نے انسان اور حیوان کے درمیان تنازعہ بلنقا کے بعد اپر روشنی والی ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اس لڑکے نے درخت کی شاخوں سے ایک عصا بنایا اس کو صاف کیا اور اس کے درمیان حصے کو درست کیا۔ اس کے ذریعے وہ ان وحشی جانوروں کو مارا کرتا تھا جو اس سے لڑتے تھے۔ ان میں سے وہ کچھ دروں پر سوار کی کرتا اور طاقنوں سے مقابلہ کرتا۔ اس سے اس کو اپنی قدر زیادہ معلوم ہونے لگی۔ اس کو یہ معلوم ہوا کہ اس کے ہاتھ کہ جانوروں کے ہاتھوں پر تفوق محال ہے۔ کیونکہ ہاتھ ہی کے ذریعے اس کے لیے ستر عورت اور عصا و غیرہ کا استعمال (جس سے وہ جانوروں کو دفع

کرتا تھا، لیکن تھا اور اسی کی وجہ سے وہ دم اور آلات طبعی کی مدد سے بے نیاز تھا۔

(۳)

چونکہ ابن طفیل طبیب، عالم طبیعیات و فطریات و ریاضیات تھا۔ اس لیے اس نے اپنے فلسفیانہ نقطے کے ہیرو کو اپنے اور اپنے پیشرو فلاسفہ کی صورت میں پیش کیا ہے۔ اس ہرن کی موت کے ذکر کے بعد جو اپنے دودھ سے اس بچے کو سیراب کیا کرتی تھی۔ ابن طفیل نے زمرہ اور مردہ حیوانات کی تشریح کرنی شروع کی۔ اور وہ اس غور و فکر میں ترقی کرتا گیا یہاں تک کہ اکابر طبعیین کے مرتبے پر فائز ہو گیا۔ اس پر یہ امر واضح ہو گیا کہ حیوانات کے ہر فرد میں گواہی اور مختلف حواس و حرکات کے اعتبار سے کثرت پائی جاتی ہے لیکن اس روح کے لحاظ سے جس کا مبداء واحد ہے وہ بالکل ایک ہیں۔

محمد بن یقظان سات برس کے سن میں قبلائے حیات کے لیے حیوانات سے مقابلہ کرتا تھا۔ لیکن جب اس کی عمر ۱۱ برس کی ہوئی تو اس نے زندگی کے دوسرے طے کیے پہلا دور تو وہ ہے جس میں اس نے جمادات اور نباتات کو جانوروں کا مقابلہ کرنے اور اس پر غلبہ حاصل کرنے کا اقرار دیا۔ اور بعض حیوانات کو جیسے اندھیرے کے گنہگار کر کے ان کے ذریعے دوسرے حیوانات کو رجن کی اس کو اپنی خدمت کے لیے ضرورت تھی مغلوب کر لیا۔

یہ ابن طفیل کے فلسفے کا مخلص ہے جو ہم نے پیش کیا ہے۔ اس کے بعد ہم خود ابن طفیل کے نظم سے اس کے بعض نصوص کا ذکر کریں گے جس میں اس نے روحانی ترقی سے بحث کی ہے اور اس کے ذریعے اس غایت تک جا پہنچا ہے جو اس کا نصب العین تھا۔ ہم نے یہاں اس اقتباس کی چھ قسمیں کی ہیں۔

(۱) پہلی قسم۔ اس میں محمد بن یقظان کے اس نظریے سے بحث کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کا وجود ضروری ہے۔

(۲) دوسری قسم۔ اس میں محمد بن یقظان نے شمس و قمر اور دیگر اجرام سماوی کے نظریے پر بحث کی ہے۔

(۳) تیسری قسم۔ اس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ ذات کا کمال اور اس کی لذت واجب الوجود کے شاہد ہے پر منحصر ہے۔

(۴) چوتھی قسم۔ اس میں محمد بن یقظان نے خود کو دوسرے جانوروں کی طرح ایک نوع بتلایا ہے لیکن اس کے ساتھ اپنی زندگی کا ایک خاص مقصد قرار دیا ہے۔

(۵) پانچویں قسم۔ اس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ سعادت کا حصول اور شقاوت سے نجات اس موجود اور واجب الوجود کے دو اہم شاہدے پر منحصر ہے۔

(۶) چھٹی قسم۔ اس میں فنا اور وصول الی الحق سے بحث کی ہے۔

(۴)

محمد بن یقظان نے اس نظریے کی توضیح کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کی ضرورت ہے محمد بن یقظان کو اس امر کا ضروری علم حاصل ہوا کہ ہر حادث کے لیے محدث کا ہونا لازمی ہے اس کے بعد فاعل

صور نے اس کے نفس میں عمومی ذکر تفصیلی اور تمامات پیدا کیے، ان صور کے اجمالی علم کے بعد اس نے ہر ایک صورت کا تفصیلی معائنہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ تمام حادثات ہیں اور ان کے لیے ایک فاعل کی ضرورت ہے اس کے بعد اس نے ان اشیاء پر غور کیا جن کی یہ صورتیں تھیں اور ہر شے میں صرف جسمانی استعداد ہی کو اس فعل کے مصدر کی علت قرار دیا ہے۔ مثلاً پانی جب زیا دہ گرم ہو جائے تو اس میں اوپر کی جانب حرکت کرنے کی استعداد پیدا ہو گی یہ استعداد ہی اس کی صورت ہے، کیونکہ یہاں سوائے جسم اور ایسی اشیاء کے جن کا جسم کے ذریعے احساس ہوتا ہے و حاکم اس سے قبل نہ تھا، جیسے کیفیات اور حرکات، اور اس فاعل کے جس نے اس صور کو عدم سے موجود کیا اور کوئی شے نہیں، پس جسم میں جو حرکات کی صلاحیت پائی جاتی ہے وہ اس کی استعداد مصدر کی کا قیصر ہے اس کے بعد اس نے ہر صورت میں ایسی کیفیت کا معائنہ کیا۔ جس سے اس پر یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ جو افعال ان اشیاء سے صادر ہو رہے ہیں۔ دراصل ان کے نہیں بلکہ ایک فاعل کے تحت قدرت ہیں جو ان سے منسوب افعال کو درجہ کا جامہ پہنا رہا ہے اور یہ حقیقت اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے ذریعے منکشف ہوئی۔ جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے :- **خدا نے تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور آنکھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔ نیز قرآن پاک میں ہے: **فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَهَامُّهُم بِمَا هُمْ قَاتِلُونَ** اور میت اذ رویت ولیکن اللہ راحی** جب اس فاعل حقیقی کا اس کو اجمالی علم حاصل ہوا تو اس کے بعد اس کو اس کی تفصیلی صرفت کا اشتیاق پیدا ہوا۔ لیکن یہ اس وقت جب کہ وہ اس عالم محسوسات سے بے تعلق نہیں ہوا تھا۔ اس لیے وہ اس فاعل مختار کو انہی محسوسات میں تلاش کرنے لگا۔

(۵)

## حی بن یقظان کا شمس و قمر ستارے اور دوسرے اجرام سماوی کا معائنہ کرنا

حی بن یقظان نے سب سے پہلے شمس و قمر اور ستاروں کی جانب توجہ کی۔ اس نے دیکھا کہ سب مشرق سے طلوع ہوتے اور مغرب میں غروب ہوتے ہیں۔ ان میں سے جو ستارہ سمتِ راست پر سے گزرتا ہے وہ ایک دائرے کو قطع کرتا تھا۔ اور جو سمتِ راست سے شمال یا جنوب کی طرف مائل ہوتا وہ اس سے چھوٹا دائرہ قطع کرتا اور جو سمتِ راست سے کسی ایک جانب فاصلے پر ہوتا۔ اس کا دائرہ اس ستارہ کے دائرے سے چھوٹا تھا جو سمتِ راست سے قریب تر تھا سب سے چھوٹے دائرے جن پر ستارے حرکت کرتے ہیں وہ ہیں۔ ان میں سے ایک قطب جنوبی کے اطراف ہے جو سہیل کا مدار ہے۔ اور دوسرا قطب شمالی کے اطراف ہے جو قزاقین کا مدار ہے اور چوتھے حی بن یقظان کا مسکن خط استوا پر تھا جس کی ہم نے پہلے توضیح کی ہے اس لیے یہ تمام دائرے اس کے افق کی سطح پر قائم تھے اور جنوب و شمال میں ان کے حالات یکساں تھے اور دونوں قطب اس کے سامنے ایک ساتھ نمودار ہوتے تھے جب کبھی کوئی ستارہ بڑے دائرے یا چھوٹے دائرے پر طلوع کرتا تو وہ ان کو غور سے دیکھتا۔ ان دونوں کا طلوع اور غروب ایک ساتھ ہوتا

اس طرح اس نے تمام ستاروں کو ہر وقت اسی حالت میں دیکھا جس سے اس پر یہ امر واضح ہو گیا کہ فلک کی شکل کر دی ہے اور اس کا یہ اعتقاد اور قوی ہو گیا۔ جب اس نے شمس و قمر اور دوسرے ستاروں کو مغرب میں غروب ہونے کے بعد پھر مشرق کی جانب لوٹتے ہوئے دیکھا۔ نیز یہ کہ طلوع، استواء اور غروب کے وقت ان کے حجم میں کمی زیادتی نظر نہیں آتی اگر فلک غیر کر دی شکل پر ہوتا تو اس کا فاصلہ بدلتا رہتا۔

(۶)

## ذات کے کمال اور اس کی لذت کا دار و مدار واجب الوجود کے مشابہ پر ہے

جب صحیح یقظان پر یہ واضح ہو گیا کہ اس کی ذات کا کمال اور اس کی لذت اس موجود کے مشابہ پر موقوف ہے جس کا وجود دائمی ہے۔ بشرطیکہ یہ شاہدہ ادبی ہو اور ایک آن میں بھی اس سے غفلت نہ ہوتی جائے تاکہ مشاہدے کی حالت ہی میں موت واقع ہو جائے جب تو اس کو حقیقی لذت حاصل ہوگی جس میں کمال کی تکلیف کا شائبہ نہ ہوگا۔ چنانچہ اسی کی جانب امام صوفیاء جنید نے اپنے اس قول میں ارشاد فرمایا ہے جو وفات کے وقت آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا تھا: "هَذَا وَقْتُ يُوْخَذُ مِنْهُ اللهُ الْكَبْرُ وَالْحَرَمُ الْعَلْوُ" (اس وقت اللہ اکبر آپ سے لیا گیا اور نماز حرام ہو گئی) تو اس کے بعد محمد بن یقظان غور کرنے لگا کہ کس طرح اس شاہدے کو بالفعل دعائی طور پر حاصل کیا جائے حتیٰ کہ ایک آن بھی اس سے اعراض نہ ہو سکے۔ پس وہ ہر آن اس موجود کا تصور جانتا رہا۔ لیکن جب کبھی کوئی محسوس شے اس کی نظر کے سامنے آتی یا کسی حیوان کی آواز سنائی دیتی یا کوئی اور خیال اس کے ذہن میں سماتا یا اس کے کسی عضو کو تکلیف ہوتی یا بھوکہ پیاس۔ سردی گرمی اس کو عارض ہوتی یا حوائج مزروری کی تکمیل کے لیے جانا پڑتا تو ان صورتوں میں اس کی فکر میں خلل واقع ہوتا اور اس کی وہ کیفیت زائل ہونے لگتی اور پھر بہت جلد وہ خود کے بعد وہ اس سابقہ حالت کی جانب رجوع کرتا اور اس کو ہمیشہ یہ خوف رہتا کہ کہیں غفلت کی حالت میں موت نہ آپہنچے۔ جس سے وہ دائمی شقاوت اور حجاب کی تکلیف میں پڑا رہے اور اس کی حالت بدتر ہو جائے اور کوئی علاج سودمند نہ ہو۔

(۷)

## دوسرے حیوانات کی طرح انسان بھی ایک نفع ہے البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لیے ہوئی ہے

صحیح یقظان کو یقین ہو گیا کہ وہ ایک معتدل روح والا حیوان ہے اور تمام اجسام ساوی کے مشابہ ہے۔ دوسرے حیوانات کے انواع کی طرح اس کی بھی ایک نفع ہے البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لیے ہوئی ہے اور اس کے ذمے ایک اہم کام ہے جس سے دوسرے حیوانات بری ہیں۔ اس کے لیے یہی شرف



کافی ہے کہ اس کا ادنیٰ یعنی جسمانی جزو تمام اشیا میں جو اس سرسادیہ سے (جو عالم کون فساد سے خارج ہیں اور ہر قسم کے نقص تغیر تبدیل سے منزہ ہیں) زیادہ مشابہ ہے اور اس کا جزو اعلیٰ وہ شے ہے جس کے ذریعے وہ جب الوجود کا عرفان حاصل ہوتا ہے، اور یہ شے عادت ایک امر ربانی الہی ہے، خاص میں کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے نہ کسی قسم کا فساد ہوتا ہے نہ کسی جسمانی صفت سے یہ متصف ہوتا ہے اور نہ حواس یا تعلیل کے ذریعے اس کا ادراک ہوتا ہے، نہ اس کی معرفت اس کے سوائے کسی اور چیز کے ذریعے ہو سکتی ہے اس کا ادراک اسی کے ذریعے ہو سکتا ہے، وہی عادت بھی ہے معروف بھی اور معرفت بھی، وہی عالم کبھی ہے اور علم بھی۔ جس میں کسی قسم کا تباین نہیں کہ نہ کر تباین اور انفصال اجسام کے صفات اور لواحق سے جن میں بیان نہ کوئی جسم ہے نہ صفت جسم نہ لواحق جسم۔

(۸)

### سعادت حقیقی کا دار و مدار اس موجود واجب الوجود کے دوام مشاہدہ پر ہے

حق بنی بخلقان کو اس امر کا علم ہوا کہ حقیقی سعادت واجب الوجود کے دوام مشاہدہ پر منحصر ہے بشرطیکہ ہم اس ایک لحظہ بھی غافل نہ ہوں۔ اس کے بعد وہ اس تدبیر پر غور کرنے لگا جس کے ذریعے دوام مشاہدہ کا حصول ممکن ہو سکتا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کے لیے تشبہات کی ان تینوں قسموں پر اعتماد ضروری ہے۔  
تشبہ اول :- اس میں اس قسم کا کوئی مشاہدہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس مشاہدے کے مانع ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں امور محسوسہ کی جانب توجہ ہوتی ہے اور امور محسوسہ سمجھات ہیں جو اس مشاہدے پر عارض ہوتے ہیں اہم اس تشبہ کی اس لیے ضرورت ہے کہ اسی کے توسط سے روح حیوانی کا دائمی قیام ہوتا ہے جس کے ذریعے اجسام سمادی کے ساتھ تشبہ ثانی حاصل ہو سکتا ہے اس طرح ضرورت تشبہ اول کی جانب مرکب ہوتی ہے گویہ مزہ سے غالی نہیں۔  
تشبہ دوم :- اس کے ذریعے مشاہدہ دوامی میں زیادتی حاصل ہوتی ہے اس مشاہدے کے ذریعے اس کو اپنی ذات کا ادراک حاصل ہوتا ہے اور وہ اس کی جانب توجہ کرتا ہے جیسا کہ ہم آئندہ چل کر توضیح کریں گے۔  
تشبہ سوم :- اس تشبہ میں اس کو خاص مشاہدہ اور کامل استغراق حاصل ہوتا ہے، ذات واجب الوجود کے سوائے کسی جانب اس کو اتفاقات نہیں ہوتا۔ اس مشاہدے میں خود اس کی ذات فنا اور غائب ہوجاتی ہے اور اس طرح دوسرے ذوات سے، خواہ تھوڑے ہوں یا بہت، اس کو بے خبری ہو جاتی ہے۔  
صرف ایک ذات واجب الوجود حق سبحانہ تعالیٰ کا تصور اس کے پیش نظر رہتا ہے۔

(۹)

پس تو اسے مخاطب قلب کے کان میری باتوں کو سن اور عقل کی بعیرت سے ان چیزوں کو دیکھ جن کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں تاکہ تجھے راہ ہدایت مل جائے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس وقت جو کچھ میں بیان کر رہا ہوں اس سے زیادہ وضاحت کا طالب نہ ہو کیونکہ گنجائش محدود

**فنا و وصول**

ہے اور ایسے حقائق کو جو الفاظ کا جامہ پہن سکتے، الفاظ میں ادا کرنے کی کوشش کرنا خطرے سے خالی نہیں۔ پس میں کہتا ہوں کہ جب سالک اپنی ذات اور دیگر ذوات کو فنا کر دے اور صرف ذات واحد حق یا قیوم کو موجود پائے اور جو کچھ شامہ کرنا ہے کر لے اور اس کے بعد اپنی اس حالت کو جو مسک کے مشابہ ہے انفاذ حاصل کر کے اغیار کے ملاحظے کی جانب رجوع کرے تو اس وقت اس کے دل میں بینیال پیدا ہوگا کہ اس کی ذات حق تعالیٰ کی ذات کے مغائر نہیں اور اس کی حقیقت ذات عین ذات حق تعالیٰ ہے اور وہ شے جس کو وہ اپنی ذات اور حق تعالیٰ کی ذات کے مغائر سمجھتا تھا معنی بے اصل ہے سوائے ذات حق کے کسی شے کا وجود نہیں وہ آفتاب کے نور کی مانند ہے جس کا پرتو اجسام کثیفہ پر پڑتا ہے اور ان میں تم اس نور کے نمود کو دیکھو گے، اگر تم اس جسم سے اس نور کو منسوب کر دے گے جس میں وہ ظاہر ہو رہا ہے تو درحقیقت وہ آفتاب کے نور کے سوا کوئی چیز نہیں۔ اگر وہ جسم فنا ہو جائے تو اس کا نور بھی ذائل ہو جائے گا۔ لیکن آفتاب کا نور اپنی حالت پر باقی رہے گا۔ اس جسم کے وجود سے اس میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ جب کوئی جسم پیدا ہوتا ہے تو وجود میں آنے سے قبل اس نور کے قبول کرنے کی استعداد اس میں پیدا ہوتی ہے اور جب جسم معدوم ہو جاتا ہے تو وہ استعداد بھی فنا ہو جاتی ہے۔

اور اس معنی نے اس کے ان تقویٰ حاصل کر لی جب اس پر اس امر کا انکشاف ہوا کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کسی صورت سے محض نہیں اور اس کو جو اپنی ذات کا علم ہوتا ہے وہ عین ذات ہے۔ اس سے اس کے نزدیک یہ لازم آتا ہے کہ جس کی کو اس کی اپنی ذات کا علم حاصل ہو جائے تو اس کو اس کی ذات بھی حاصل ہو جائے گی چونکہ اس کو علم حاصل ہو گیا تھا اس لیے اس کو ذات بھی حاصل ہو گئی اور اس ذات کا حصول اس کی ذات ہی کو ہوتا ہے اور نفس حصول ہی بعینہ ذات ہے اور اسی طرح تمام ایسی ذوات جو مادی علالتی سے علیحدہ ہیں اور اس ذات پاک کا عرفان حاصل کرتی ہیں۔ پہلے اس کو کثرت کی حالت ہی میں دیکھتی ہیں لیکن بعد میں اس غن کے اعتبار سے ان غفیل کے نزدیک، وہ شے واحد ہو جاتی ہے۔ یہ شبہ اس کے نفس میں راسخ ہو جاتا اگر خدا نے تعالیٰ اپنی رحمت سے اس کا تدارک کر کے اس کو راہ ہدایت نہ تلاتا۔ پس معلوم ہوا کہ یہ شبہ جو اس کے دل میں پیدا ہوا وہ اجسام کی تیرگی اور محسوسات کی آلائش کی وجہ سے تھا کیونکہ کثیر قلیل واحد وحدۃ الجمع، اجتماع، افتراق یہ سب اجسام کی صفات سے ہیں۔

## ابن رشد

### افتتاحیہ

بعض لوگ ایسے اشخاص کو نظر حیرت سے دیکھتے ہیں جو قدما کے خیالات کے مطالعے میں مشغول ہیں ان کے مختلف مسکوں سے بحث کرتے، اور ان کے حالات سے مطلع ہو کر ان کی زندگی کے صحیح واقعات دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس تعجب کا سبب ان کا یہ خیال ہوتا ہے کہ تمام قدیم اشیاء کے آثار مٹ گئے اور ان کا موجودہ زمانے اور اس کے باشندوں سے تعلق منقطع ہو گیا۔ پس قدیم آثار کی تلاش میں عمر گزارنا کوئی فائدہ نہیں رکھتا خصوصاً جب کہ جدید چیزوں کی یہی سخت ضرورت ہے اور ان کا افادی پہلو بھی بہت قوی ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جدید کرنے کے لیے قدیم سے بحث کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ حیات فکر انسانی کا لازمی ترقی کی ابتدائی منزل سے آخری دور تک (اگر واقعی اس زمانے کی کوئی انتہا ہے) مسلسل واحد ہے جس کے ابتدائی حصے کا تعلق وسط سے ہے اور وسط آخری حصے سے متصل ہے اس طرح آخری حصہ ابتدائی حصے سے مربوط ہے۔ اسی وجہ سے ہمارا رجحان فلاسفہ عرب کے حالات کی جانب ہوا کیونکہ انہوں نے فلسفہ یونان پر خاص فوج مبذول کی اور اس میں بالکل ہمنگ ہو گئے، اس کو اپنی زبان میں منتقل کیا اور اس کے شرح اور تفسیریں لکھیں، اس پر تعلیقات کا اضافہ کیا نیز اس کے مہم اور پیچیدہ مسائل کی توضیح کر دی۔ اس وقت ابن رشد کے حالات اور اس کا فلسفہ ہمارے پیش نظر ہے جزا تاریخ میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے ابن رشد میں ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو فلاسفہ اسلام میں کسی کو بھی حاصل نہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ عرب کا سب سے بڑا فلسفی اور فلاسفہ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ عام طور پر قرون وسطیٰ کے جلیل القدر حکما سے ہے وہ حریت فکر کے مسلک کا بانی ہے۔ اہل یودپ کی نظر میں اس کی خاص قدر وہ منزلت ہے انہوں نے اس کو ان فلاسفہ کے درجے میں شامل کیا ہے جو دینی عقائد کے مخالف ہیں، اور مکمل غلطیوں نے اس کو خیالی روزگار میں (جس کی تصویر اس نے مہربکیں کی چھت پر کھینچی ہے) اجڑا مکان میں ہے (مگر دینے سے دریغ نہیں کیا۔ اس حیثیت سے میں کہ وہ مسلمان ہے مگر ایک اتحاد پسند فلسفی ہونے کے لحاظ سے اس طرح دیکھنے نے میں اپنے عقیدے کے شدید سوچ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ بہر حال فلسفے کی کوئی کتاب اس کے تذکرے اور اس کے مبادی فلسفہ کی شرح سے خالی نہیں۔

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اندلسی ہے اور اندلس کا ذاتی، عالمی آثار بھی حیثیت اور اس کے آثار کے اعتبار سے تاریخ عالم میں ایک خاص مرتبہ ہے۔ گواہ مشرق اور اہل غرب دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اقلیم

و سنی کے تاثیرات فطری قوی ہوتے ہیں لیکن ہمیں اس کا خیال نہ کرنا چاہیے۔

دعاؤ قدیم میں فلاسفہ کی زندگی اور ان کی ترقی اور سلاطین کے سایہ عاطفت کی محتاج تھی۔ کیونکہ فلسفہ اپنے خادم کے لیے کھانا، پیرا، ہتیا نہیں کر سکتا اور اس کے لیے رزق کی کثافت نہیں پیدا کرتا۔ اگرچہ وہ اپنی زندگی دولت و اولاد اور شخصی آزادی کو بھی ان کے اندر کیوں نہ کر دے۔ لازمی طور پر عاشق حکمت (یعنی نفسی) کے لیے سوائے اس کے کوئی تھیر نہیں کر سکی بادشاہ کے ظل عاطفت میں پناہ لے، جہاں اس کو کتنا ہی تالیف کرنے کا موقع مل سکتا ہے جن کو وہ اس کی نذر کرتا ہے اور اس کے نام سے ان کو زینت بخشتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فلاسفہ ہمیشہ عوام ان اس کے شک اور خاص لوگوں کے حد کا نشانہ بنے رہے ہیں۔ عوام تو ان کو منت نعرے دیکھتے۔ ان کے متعلق مختلف بدگمانیاں پیدا کرتے، ان کی نسبت تہریم کی باتیں تراشتے اور ایسے امور ان کی جانب منسوب کرتے ہیں کہ اگر ان میں کچھ صحیح بھی ہوں تو ان کا اکثر حصہ ضرور مصنوعی اور مہلتے پر مبنی ہوتا ہے۔ عوام جو ان کے مرتبے تک نہیں پہنچتے ان سے کتا رہ کشی اختیار کرتے یا اس نعمت علم کی وجہ سے جو خود ان کے لیے ایک عذاب جان ہے حد کرتے ہیں۔ سادھی وجہ کی بنا پر فلاسفہ ہمیشہ کسی امیر کی مدد کے محتاج رہتے ہیں۔ جس طرح کے مشرقی شہروں میں مسافرین سفرائے دول اجنبیہ کی حمایت کے طالب رہتے ہیں۔ یہ کوئی عجیب بات نہیں کہ فلسفی اپنے وطن میں مسافر ہوتا ہے اور اپنے اہل و عیال میں محض ایک اجنبی کی حیثیت سے رہتا ہے لیکن ان کے ساتھ ہی ان فلاسفہ کا امرا کی حمایت طلب کرنا کسی وقت مصائب سے خالی نہیں رہا۔ اکثر ان کا امرا سے ربط و اتحاد ان کی تکبیر، بدعتی اور ہر قسم کی تکالیف کا باعث ہوا ہے اس کی وجہ یہ چوٹی ہے کہ امرا اور دوستی کے لحاظ سے تلون مزاج ہوتے ہیں اور ان میں جو قوی ہوتے ہیں ان کے تابع ہو جاتے ہیں یا مرد و راجہ ان کا کی پابندی پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ عائد ان اس اور جماعت کے خیالات پر عمل کرنے لگتے ہیں گو یہ ان کے اندرونی خیالات اور طبعی رجحانات کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں۔ یہی حال ابن رشد کا اس کے مصائب کے زمانے میں ہوا۔

لیکن اب زمانے کے حالات بدل چکے ہیں اس وقت مغرب کا فلسفی بادشاہوں اور امیروں کی پناہ طلب کرنے کی بجائے خود اپنی حکمت کے سامنے میں عیش و آرام سے زندگی گزارتا ہے بلکہ وہ اس زمانے میں اپنی خدا داد ذہانت کی بنا پر کشور عقل کا ستارچ سمجھا جاتا ہے جس کے سامنے مشرق و مغرب کے تمام ان ان مراعات فرم گئے ہیں۔ اس کی فیصلہ کی بنا پر جبرائلیت کی حریت کی وجہ سے اس کو حاصل ہوئی ہے اس زمانے میں اس کی آواز قیصر و کے محلوں کو چوڑتی اور ان کی بنیادوں کو متزلزل کر دیتی ہے۔ لیوناسٹانی کو کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرا جس نے قبائل روس کے احبار میں نمایاں کارنامے چھوڑے ہیں۔ جب تک وہ وسائل میں مضامین گفتا رہا اس نے لوگوں کے قلوب کو کھپکھپایا جنہوں نے اقوام کو غلام بنا رکھا تھا ہر قسم کا ظلم و ستم ان پر جائز رکھا تھا اور اپنے تسلط کو قائم رکھنے کے لیے جابلوں، افریقیوں اور پست خیال افراد کی مدد کے طلب گار تھے لیکن اب ان کی وہ دولت و نام و نود کہاں ہے؟ حالانکہ عقل و فکر کی دولت اب بھی اسی طرح باقی ہے!

اسی طرح جو شخص اوجست کونت، ہر برٹ اسپنسر اور شوپہور کا تذکرہ کرتا ہے۔ وہ حقیقت وہ ایسے روشن طبع افراد کو پیش کرتا ہے جن کے ذریعے انسانیت نے جلا حاصل کی اور مختلف قوموں نے حیرت کی تابکیوں میں راہ ہدایت پائی۔

بلاشبہ فلسفی کا اپنی فکر کے دوران میں اذیتیں اٹھانا اور قید تنہائی و جلا وطنی کی سزا کا مستوجب قرار پانا ایسے حالات ہیں جن کا اس زمانے میں بھی اعلیٰ اور متوسط طبقوں میں مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

لیکن اس چھوٹی سی چگاری کو اس دہکتی ہوئی آگ سے کیا نسبت اور کسی جریدے یا مجلے میں سرزنش و علامت کو سولی اور زندہ جلانے کے (قطع نظر جلا وطنی اور تعذیب کے) حکم سے کیا واسطہ! اسی طرح یہ سر بھی فراموش نہیں کیا جاسکتا کہ انسانیت اپنے ابتدائی دور سے باوجود مظالم کے اپنے سن رشد تک پہنچنے کے لیے خداداد و فرحان رہی ہے۔

ابن رشد کی تاریخ حیات اور اس کا فلسفہ | محمد بن احمد بن محمد بن رشد۔ کنیت ابو الولید یہ کنیت اس کے اجداد میں منتقل ہوتی رہی ہے۔ اس لیے اس نے

بھی اس کو اختیار کیا۔

۱۔ مقام پیدائش :- اس کی ولادت ۵۲۵ھ مطابق ۱۱۳۰ء میں ہوئی، لکھا جاتا ہے کہ وہ اپنے دادا کی وفات سے چند ماہ قبل پیدا ہوا۔

وفات :- پنجشنبہ کی شام ۹ صفر ۵۹۵ھ مطابق ۱۲۰۸ء

سن :- اس نے شمسی مہینوں کے لحاظ سے بئربرس کی عمر پائی اور غللی کے مطابق اس کے سن کا اندازہ پچتر برس ہوگا۔ یہ زمانہ بارہویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی اسلامی کو شامل ہے۔

۲۔ مقام ولادت :- قرطبہ جو اندلس میں ہے۔

مقام وفات :- سہراکش۔

۱۔ خاندان :- فقہاء اور فضاہ کے گھرانے میں نشوونما پائی اس کا تعلق اندلس کے اعلیٰ اور مشہور خاندان سے ہے۔ اس کے آبا و اجداد مالکی مذہب کے ائمہ سے ہیں وہ اندلس کے والد اور دادا قرطبہ کے قاضی تھے اور کچھ دنوں اشبیلیہ کے قاضی بھی مقرر ہوئے تھے۔

اس کے دادا محمد بن رشد عالم اور فقیہ تھے۔ ان کے بعض مباحث شرعی اور فلسفیانہ مسائل سے متعلق ہیں اور ایک فتاویٰ کا مجموعہ بھی ہے جس کو ان کے ایک مرید ابن الہران نے مرتب کیا ہے جو سبقت قرطبہ کے امام تھے (اس وقت یہ پاریس کے تو می کتب خانہ تحت ۸ عدد ۳۹۸ تحقیقات عربیہ موجود ہے) جو شبہ ابو الولید نے اپنے دادا کی اکثر فطری

خصوصیات اور استعداد ذہنی ورثے میں پائیں۔

لیکن اس کے والد کو سوائے عمدہ تعضات کے اور کوئی امتیاز حاصل نہیں تھا، نہ ہمارے پاس ان کے کوئی مشنوار کارنامے موجود ہیں تاہم احمد بن محمد ابن رشد جیسے شخص کو اگر وہ اپنے باپ کا بیٹا اور بیٹے کا باپ ہے اس بات پر

کافی فخر ہو سکتا ہے کہ اس کے بیٹے کی تعلیم و تربیت اور اس کے فطری استعدادات کی توجہ میں اس کا نمایاں حصہ ہے۔  
والد کی جانب سے تو اس کا یہ نسب ہے۔ لیکن ماں کے متعلق ہمیں کافی معلومات حاصل نہیں اور اکثر معظم  
مشاہیر اسلام کا یہی حال رہا ہے کیونکہ مذہب اور رواج کے تحت اسلام میں عموماً عورتوں کا ذکر نہیں کیا جاتا اور  
ذہان کی کوئی ایسی شخصیت ہوتی ہے جو اولاد کی تربیت میں اثر انداز ہو۔ شاید انہی حالات نے آجین رشید کو غلط فہم  
فہموں کی حمایت اور ان کی آزادی کے مطالبے کے لیے مجبور کیا تھا کیونکہ وہ اندلس کی سچی اور مسلمان عورتوں میں علامہ ترقی محسوس کرتا تھا۔

یہود سے اس کا تعلق | مورخین نے ابن رشد کے معاصب کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ مقام لیبیا میں رہا  
اسی کو جلاوطن کیا گیا، اس کے باقی دوست احباب اور شاگردوں کو دوسرے مقام پر جانے کا حکم دیا گیا۔ یہاں مشر  
کی جلاوطنی اس کے لیے ایک قسم کی سخت مرزا تھی کیونکہ غلیظ منہور جس نے اس کو شہر بدر کیا، یہود سے منفر تھا اور  
ان کو اذیتیں دیا کرتا تھا۔ ابن رشد کے بعض دشمنوں نے غلیظ کے اس غصے کے موقع کو غنیمت جانا اور اس کو شہر  
یسا دیں بھجوا دیا اور ساتھ ہی یہ مشورہ کر دیا کہ منصور نے فلسفی (یعنی ابن رشد) کو اس کے اصلی وطن اور اس کی قوم  
کے شر کی طرف ٹوٹا دیا ہے کیونکہ ابن رشد بنی اسرائیل سے منسوب کیا جاتا ہے، اور قبائل اندلس سے اس کے  
کسی قسم کے رشتے کا پتہ نہیں چلتا۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابن رشد کو یہود کے ہاں ایک خاص اہمیت حاصل تھی اور اکثر ان فلسفینوں مثلاً  
یمونیہ وغیرہ نے اس کی تالیفات کا عبرانی زبان میں ترجمہ کیا ہے پھر اس سے لاطینی اور عربی میں ترجمہ کیا گیا اور  
یہ تمام یہود کی کوششوں کا نتیجہ ہے جنہوں نے ان تالیفات کا تحفظ کیا۔ یہاں تک کہ وہ موجودہ آثار کے ہاتھ لگیں  
کیا یہ تمام واقعات محض اتفاقی ہیں یا اس کا کوئی محض قوی سبب بھی تھا، یعنی ابن رشد کا بنی اسرائیل سے دائمی  
تعلق تھا اور اس کے عباد کا سلسلہ اس تو کم یک پہنچتا تھا، ہم تو یہاں ان تمام باتوں کو محض اتفاق پر محمول کرتے ہیں۔

تعلیم و تربیت | ابن رشد نے شریعت اسلامیہ کی اشعری طریقے پر تعلیم حاصل کی اور فقہی اصول کی امام مالک کے  
طریقے پر تفصیل کی۔ اس لیے اس کے شرعی اور فقہی خیالات اور فلسفیانہ مسائلات میں مناسبت  
پائی جاتی ہے اشعری طریقے کو وہ اور اس کے متعلقین اور اقربا نے اختیار کیا تھا اور مذہب شرعی میں اپنے باپ  
کی اتباع کرنا لازمی ہے لیکن فلسفیانہ مسلک جس کے لیے مخصوص تھا بالکل اس کی حریت اور ادبی کا نتیجہ تھا  
اور اس کے اس طریقے نے جس کے تحت اس نے فکر کی تعلیم حاصل کی تھی اور نیز اس کے مذہب نے جس کا  
وہ قبیع تھا اس کے فلسفیانہ افکار پر ایک خاص اثر چھوڑا۔

خادمین کو عنقریب معلوم ہو جائے گا کہ اس نے اپنی اکثر کتابوں میں اشعریوں پر (اعتزالت) کیے ہیں  
اور ان کے طریقوں اور اساسی اصول پر سخت تنقید کی ہے۔ اور یہ اس زمانے کی بات ہے جب کہ اس کا  
دائرہ فکر وسیع ہو چکا تھا۔ اور اس کی بعیرت کی شعاہیں بہت دور تک پہنچ چکی تھیں۔ اس طرح صحیح منطقی  
اور روشن رائے کے فرہنی نو بہات اور خیالی ڈھکوسلوں پر کامیابی حاصل کر لی۔

## حالات زندگی

جب ابن رشد کا سن اٹھارہ برس کا ہوا تو اس نے مراکش کی جانب سفر کیا اور غلیظہ عبدالمومن رجو اور اس کا بیٹا یوسف بنائیں ہوا تو مشہور فلسفی ابن طفیل نے اس کی بادشاہ کے دربار میں رسائی کرادی۔ یوسف نے ابن رشد کا بہت احترام کے ساتھ استقبال کیا۔ کیونکہ وہ علم اور حکمت کا بہت شیدائی تھا اور اس کے دل میں حکمت اور حکماء کی ایک خاص عظمت تھی۔ اس کے ہاں ابن طفیل کو خاص رسوم حاصل تھا۔ عبدالمومن اور مراکش نے یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات کے واقعے کی خود ابن رشد کی زبان پر روایت کی ہے۔ ابن طفیل نے ابن رشد سے یوسف کی اس طبیعت و طبیعت پوشیدہ طور پر گفتگو کی جو اس کو اسطو کی کتابوں کے ترجمے سے تھی۔ اس سے شاید اس کا مقصد یہ ہو کہ یوسف کو مغرب میں وہی رتبہ حاصل ہو جائے جو مشرق میں مومن کو حاصل تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن طفیل نہایت غرض اخلاق و فراغ دل اور حکمت کا شیدائی تھا۔ اس نے ابن رشد پر اپنی خاص عنایت مبذول کی اور اپنے رسالہ الحمی بن یقظان میں ابن باجر اور اس کے تابعین اور دیگر فلاسفہ و اجد کے تذکرے کے وقت اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ مزید برآں اس نے ابن رشد کی یوسف کے دربار میں رسائی کرادی اور موت کے وقت اس کے متعلق خاص وصیت کی، چنانچہ ابن طفیل نے جب وفات پائی تو میر یوسف نے ابن رشد کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا۔ اور قرطبہ میں تقفات کا عہدہ خالی ہونے پر اس کو اپنے باپ کی جگہ مقرر کر دیا۔ جب یوسف نے وفات پائی اور اس کا بیٹا یعقوب المنصور باللہ جانشین ہوا تو ابن رشد کے مرتبے میں اور اضافہ ہو گیا۔ اس کو اس نے اپنا مقرب بنایا اور ان دونوں میں اس درجہ بے تکلفی تھی کہ ابن رشد آٹھ لاکھ کلام میں منصور کو اسے یا خلی کے الفاظ سے مخاطب کرتا تھا۔

لیکن بادشاہ کی دوستی فتنے سے زیادہ متغیر ہونے سے زیادہ ناپائدار اور موسم بہار کی کلیوں سے زیادہ سریع ہوتی ہے۔ چنانچہ یعقوب ایک طویل گفتگو میں ابن رشد سے رنجیدہ ہو گیا۔ مورخین نے اس ناگوار واقعے کے مختلف اسباب بیان کیے ہیں۔ لیکن حقیقی سبب صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ ہر فری مرتبہ حکیم کے کئی دشمن اور حاسد ہوتے ہیں جو اس کی شہرت کے درپے ہو جاتے ہیں اور اس کے مرتبے اور اقتدار کے زائل کرنے کی بہت کوشش کرتے ہیں یہ حاسد کبھی تو دین کے پردے میں ظاہر ہوتے ہیں، کبھی اخلاق اور فضیلت کے حاسے میں اور کبھی سیاست اور حقیقت کے رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں لیکن دراصل یہ ہمیشہ بلند مرتبہ انسان کے شخصی دشمن ہوتے ہیں۔

ابن رشد کے معاشیاتی اجتہاد بھی اسی طرح ہوئی۔ اس کے دشمنوں نے آخر وہیں کی آڑ میں بادشاہ کے ہاں رائے میں اس کی شکایتیں شروع کر دیں۔ اور اس میں کامیاب رہے۔ ساتھ ساتھ انہوں نے فلاسفہ کے اس گروہ پر غلبہ پالیا جو کھلیفہ کے ہاں ایک خاص رسوم حاصل تھا۔ اس خیال کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ صرف ابن رشد ہی امانت و تکلیف جلا وطنی اور قید کا نشانہ نہیں بنا بلکہ اس کے اکثر تابعین اور دیگر ہم عصر علماء بھی اس کے شریک تھے اور غلیظہ کی نظر میں ان کے اور ان کے رفقاء کا صرف یہی جرم تھا کہ انہوں نے اپنے آپ کو فلسفے اور قدما کی کتابوں کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا تھا۔

اس قسم کے آفات ہر زمانے میں اور ہر جگہ نازل ہوتے رہے ہیں۔ تاریخ عالم مصائب و آلام کی داستانوں سے پڑھے۔ یورپ کی تاریخ میں تعصب، اعداء و دینی مصلحین اور مختصین و کشفین وغیرہ کی اذیت و تکلیف کے بے شمار واقعات پائے جاتے ہیں۔

تاہم خلیفہ یعقوب نے ایک عرصے تک برہمن شیروں کی اطاعت کے بعد بالآخر اپنے غرض عمل کو بدل دیا اور حکمت و حکماء کے حق میں جو ظلم و ستم روا رکھا تھا اس سے ناام ہو کر اس نے مراکش کا رخ کیا اور اس فرماں کو منسوخ کر دیا جو ابن رشد اور اس کے دوستوں کے لیے شائع کیا گیا تھا اور اس کے ان کو باطل کر دیا۔ پھر شخص کا بعد دورہ شروع ہو گیا۔ خلیفہ نے ابن رشد اور اس کے دوستوں پر اپنی خاص نوازشات بند کر دیں۔ ان کو اپنے دربار میں طلب کیا اور اپنے تقرب سے سرفراز کیا۔ ان کے مشوروں پر عمل کرنا شروع کیا اور اس تعصب و حمل کو جو ان کی محبت کا سبب ہوا تھا ہمیشہ کے لیے ترک کر دیا۔

لیکن ابن رشد اس مصیبت کے زمانے کے بعد ایک سال سے زیادہ زندہ نہیں رہا۔ جب اس کا انتقال ہوا تو اس کی لاش قرطبہ منتقل کی گئی اور وہ اپنے اجداد کے دفن، مقبرہ ابن عباس میں دفن کیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے جسد کو اوش پر منتقل کیا گیا۔ اس کی وفات کے متعلق صحیح خبر یہ ہے کہ اس نے مقام مراکش روز پنجشنبہ نویں صفر ۵۹۵ھ میں یعقوب کے انتقال سے تقریباً ایک مہینہ قبل رحا اس کی مصیبتوں کا باعث تھا۔ وفات پائی اور بیرون شہر دفن کیا گیا۔ بعد ازاں اس کا جسد قرطبہ میں منتقل کیا گیا جہاں وہ اپنے اسلاف کے قبرستان میں دفن ہوا ابن فرقہ نے روایت کی ہے کہ اس نے اپنے مصائب کے اختتام کے بعد وفات پائی اور بیرون مراکش تقریباً تین میل کے فاصلے پر بابنا غروت کے قریب ایک وکیل میدان میں دفن کیا گیا اور یہ الناصر کے ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے۔

ابن رشد کے اساتذہ | ابن رشد نے اپنے باپ ابو القاسم سے حدیث روایت کی ہے اور اس سے مٹوا کو حفظ کیا اور کچھ ابو القاسم ابن بشکوال اور ابی مروان بن مسرہ سے بھی تکمیل کی ہے۔ اور ابو بکر ابن سحون اور ابو جعفر ابن عبد العزیز سے بھی تحصیل کی۔ اور ابو جعفر اور ابو عبد اللہ مازری نے اس کو ابو مروان ابن جریر و ابن بلنسی نے طلب کی اجازت دی اس کے بعد فقہیہ حافظ ابو محمد بن رزق سے استفادہ کیا۔ نیز ابو جعفر اردن سے طب اور دیگر علوم کی تحصیل کی اور ایک عرصے تک ان کی صحبت میں رہا اور اکثر علوم حکمت کی تکمیل کی۔

ان اباب علم کی تفصیل جن سے ابن رشد نے استفادہ کیا تھا اور ان علوم کی

تصریح جو اس نے حاصل کیے

ابن رشد نے اپنے زمانے کے آئمہ سے فقہ کی تحصیل کی۔ ابو جعفر اردن سے طب کی تکمیل کی اور کہا جاتا ہے



کو اس نے عدم حکمت ابن باجر سے حاصل کیے۔ لیکن یہ تولی ضعیف ہے۔ کیونکہ ابن باجر نے اس وقت وفات پائی جب کہ ابن رشد کا سن بارہ برس کا تھا۔ ابن رشد کی ولادت ۵۲۹ھ میں ہوئی اور ابن باجر نے ۵۳۸ھ میں وفات پائی۔ انہی کو میں فلسفے کی تحصیل ممکن نہیں۔ بلاشبہ ابن رشد ان شاہیر میں ہے جن کی اعلیٰ ذہانت ابتدائے عمر سے نمایاں ہوتی ہے۔ اس لیے ممکن ہے کہ اس نے ابن باجر سے استفادہ کیا ہو۔ لیکن یہ خیال محض قیاس اور مفروضات پر مبنی ہے۔ تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ابن باجر کی اکثر ابن رشد کے مکالم پر آمد و رفت تھی۔ ممکن ہے کہ اس زمانہ میں اس نے وہ کچھ سے (یعنی ابن رشد) سے کچھ گفتگو کی ہو یا اس سے کسی مسئلے میں اختلاف کیا ہو اور اس کی کچھ گفتگو یا قبیضہ سنا ہو۔ پس یہ اور اس قسم کے واقعات ابن رشد کے ابن باجر سے منسوب ہونے کا سبب ہیں گے۔

شاید وہ امر جس نے بعض موزنین (جیسے ابن ابی اصیبعہ) کو اس تولی پر مجبور کیا کہ وہ تسلسل ہے جو ابن رشد ابن ابی باجر کے ذہب میں پایا جاتا ہے لیکن تسلسل محض طبعی ہے جس کے اسباب مختلف ہیں اور جن میں سے اہم وہ عام علمی شغف ہے جو اندکس بکتر تمام دنیا میں بارہویں صدی میں پایا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ زمانہ ابتدائی اور وسطیٰ کی تاثیرات کو بھی اس میں دخل ہے نیز یہ بھی ایک سبب ہو سکتا ہے کہ ابن رشد اور ابن طفیل میں گہرے روابط تھے اس نے ابن رشد کی خلیفہ کے دربار میں رسائی پیدا کی۔ مزید برآں ابن رشد اور آل نہر میں (جو چھٹی صدی ہجری میں علم و فضل اور ادبیات میں کثرت آفاق تھے) بہت خلوص تھا جن میں سے ابو بکر بن نہر طبیب خلیفہ اور ابو مروان بن نہر مؤلف کتاب تفسیر ہیں۔ یہ دونوں ابن رشد کے خاص دوستوں سے تھے۔ انہی میں سے ابو بکر بن العری صاحب التضاویف ہیں۔ علاحدہ یہ کہ ابن رشد اپنے زمانے کے نہایت

مشہور و کثرت دوز کا و علماء سے روابط رکھتا تھا۔ ایک عجیب اتفاق یہ ہے کہ ابن بطار، عبد الملک ابن نہر اور ابن رشد ان تینوں کی وفات ایک سن میں ہوئی۔ ان سے قبل ابن طفیل، ابو مروان بن نہر وفات پا چکے تھے۔ ان اکابر کی وفات سے (جو ایک خوش غنائش کی طرح تھے اور جن کو اندلس کی پاک سدن میں نے آغا فائز میں کھو دیا) امن اندکس حکمت سے خالی ہو گئی۔ علم و حکمت کے یہ آفتاب چھٹی صدی ہجری کی ابتداء میں طلوع ہوئے اور اس کے اتمام پر غروب ہو گئے۔ اسی طرح فلسفہ و حکمت کی زندگی گل نشین کی زندگی کی سی ہے جو بہار میں پیدا ہوتا ہے لیکن بہت جلد فنا ہو جاتا ہے اور بہت دنوں تک چرمہ دہ زندگی نہیں گزارتا۔ لیکن انہی عطریت کی وجہ سے جو اس کے باقی ماندہ آثار سے ہے وہ نہایت مرغوب ہوتا ہے اور اسی طرح ایک غیر فانی امید کا سد چشم ہونے کے لحاظ سے نہایت معزز ہوتا ہے۔ ان علماء کے آثار سے ہم اب تک مستفید ہو رہے ہیں۔ ان کے علم و فضل کے کمند سے سیراب ہو رہے ہیں اور ان کے اس مقدس حکمت کے سرمائے پر جو انہوں نے ہمارے لیے چھوڑا ہے۔ ہم نے اس حکمت جدیدہ کی بنیاد قائم کی ہے۔ جس کا اساسی اصول عام محبت اور غایت عالم گیر رواداری ہے۔

ابو عبد اللہ محمد بن ابراہیم فقیر افاضی بجایہ، ابو جعفر ذہبی اور فقیر ابو الراح کیف  
ابن رشد کے احباب اور ابو العباس حافظ شاعر القرائی وغیرہ اس کے مخلص احباب میں ہیں۔ ابن رشد

سے خاص تعلقات رکھنے اور اس کے ہم خیال ہونے کی بنا پر ان لوگوں کو بھی معاصی کا سامنا کرنا پڑا۔ منجملہ اس کے دوستوں کے ابو محمد عبدالمجید بھی ہیں۔ یہ ابن رشد کے مقرب تھے۔ ان سے وہ کثابت کا کام لیتا تھا اور اپنی تضادات کو مانے میں کچھ دنوں اپنی جگہ قرطبہ کا قاضی بھی مقصد کر لیا تھا۔ ایک دوسرے دوست ابو جعفر ابن ہارون الرضائی ہیں اور یہ آغا تیم اور طرب میں شیخ ابوالولید کے استاد ہیں ان کا اصل مقام ترمچا کہ ہے جو اندلس کے مضافات سے ہے۔

## شاگرد

ابو عبد اللہ اندلسی قرطبہ میں تولد ہوئے اور وہیں نشو و نما پائی اس کے بعد اشبیلیہ کی جانب منتقل ہوئے اس کے بعد قاضی ابوالولید ابن رشد سے ملاقات کی اور اس سے طب کی تحصیل کی۔ ابو جعفر احمد بن سابق قرطبہ میں پیدا ہوئے۔ فن طب میں ابن رشد کے شاگردوں سے ہیں ایک دوسرے ابوالقاسم طبلسان ہیں۔ ابن رشد سے روایت ہے کہ اس کو حبیب اور شبنی کے اکثر اشعار یاد تھے۔ منجملہ اس کے دوسرے شاگردوں کے ابو محمد بن حوط اللہ، ابوالحسن بیسل بن مالک ابوالرحیم بن سالم، ابوبکر بن جہور وغیرہ ہیں۔

## اولاد

ابن رشد کے ایک لڑکے کا نام ابو محمد بن عبد اللہ بن ابی الولید محمد بن احمد ابن محمد ابن رشد ہے جو علم طب میں بہت ماہر اور اپنے کام کے لحاظ سے ہر علم پر غلبہ خلیفہ نامہ کا معالج تھا۔ اس کے علاوہ ابن رشد کے اور لڑکے بھی تھے جو فقہ میں دسترس رکھتے تھے اور کور کی تضادات پر مقرر تھے۔ ابن رشد ارسلو کی منطق کا شیدائی تھا۔ اس کے خیال کے مطابق منطق انسان کی سعادت کا ناخذ و معدد ہے جس درجہ انسان منطق کا ماہر ہو اسی حد تک اس کی سعادت کا اندازہ کیا جائے گا۔ اس کی رائے میں نور فہر یوس الی ایسا غوی غیر مفید ہے۔ اس نے نحو کو بہت کچھ اہمیت دی ہے۔ کیونکہ وہ تمام زبانوں کا قانون ہے اور ارسلو نے بھی ہر منطقی اور بلاغت کی کتابوں میں اس کے لیے قوانین مرتب کیے ہیں۔

منطق ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعے حقیقت کو پہنچنے کے راستے میں آسانی پیدا ہو جاتی ہے اس تک علم کا گزیر نہیں ہو سکتا بلکہ صرف غوامس ہی منطق کے توسط سے پہنچ سکتے ہیں۔ یہ امر متفق علیہ ہے کہ ابن رشد کی رسائی حقیقت تک ہو گئی تھی اور حق مطلق کا اس پر انکشاف ہو گیا تھا اور یہ تمام ارسلو کی تعلیم کا نتیجہ تھا ابن رشد کا اعتقاد ہے کہ دین ایک متغیر حقیقت رکھتا ہے لیکن ابن رشد علم کلام سے غافل تھا۔ کیونکہ اس میں ایسی چیزیں کو ثابت کیا جاتا ہے جن کا ثبوت عقل کے ذریعے ممکن نہیں۔ تو کون کے نزول کی اصلی غرض لوگوں کو علوم کی تعلیم دینی نہیں بلکہ ان کے احوال کا تزکیہ کرنا ہے پس اصلی مطلوب علم نہیں بلکہ طاعت استقامت اور

راہِ راست کی پیروی ہے اور یہی شارع کی غایت ہے جو جانتا ہے کہ انسان کی سعادت کی تکمیل صرف اجتماعی معیشت سے ہو سکتی ہے۔

ابو محمد بن مکیث کے بعد ابن رشد قرطبہ کی قضاوت پر مقرر ہوا۔ اس کا کارنامہ **ابن رشد بحیثیت قاضی** نہایت قابلِ تعریف رہا بادشاہوں کے پاس اس کی ایک خاص وجاہت تھی۔ جس کو اس نے اپنی شان کے اٹھانے اور دولت کے جمع کرنے میں نہیں صرف کیا بلکہ عام طور پر اہل کسین کے منافع اور بالخصوص اپنے اہل شہر کے مصالح تک محدود کر دیا۔

قرطبہ سے قبل ابن رشد نے اشبیلیہ میں قضاوت کی۔ اس نے دہایت کو روایت پر ترجیح دی تھی۔ اندلس میں علم و فضل اور کمال کے اعتبار سے وہ اپنی آپ نظیر ہے۔

اس کے فضائل میں سے ایک فضیلت یہ بھی ہے کہ وہ نہایت متواضع اور خوش اخلاق تھا۔ یحییٰ بن لے کو کبریاں تک علمی مشاغل میں مصروف رہا۔ روایت ہے کہ اس نے سن بلوغ سے سوائے دو راتوں کے کسی رات میں مطالعے کو ترک نہیں کیا۔ ایک تو اس کے والد کی وفات کی شب دوسرے اس کی شادی کی رات! یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ اس نے تصنیف و تالیف اور ان کی ترتیب اختصار میں دس ہزار اور اقرباہ کیے وہ قدامت کے علوم کا شیدائی تھا۔ اور اس میں وہ اپنے تمام معصروں پر گونے سبقت لے گیا۔ لوگ طب کے نسخوں کے لیے اسی طرح اس کے پاس بھاگے چلے آتے تھے جیسا کہ فقہی فتوؤں کے لیے علاوہ انیس فنونِ اعراب اور آداب میں اس کو خاص دخل تھا۔ جیتب اور تفتیب کے اشعار کثرت سے یاد تھے۔ اور ان کو موقع پر عمدگی کے ساتھ تمثیل کے طور پر پیش کرتا تھا۔ وہ علم و فضل میں مشہور تھا۔ ہمیشہ تحصیلِ علم میں لگا رہتا تھا۔ علم فقر اور مناعہ سے اس کی نائنے دہر تھا۔ طبی معلومات میں عربی تصنیف اور حسنِ معانی کے اعتبار سے اس کو ایک خاص اقدار حاصل تھا۔

ابو تران الباجی سے مروی ہے کہ قاضی ابوالولید بن رشد صاحبِ الرائے ذکی الطبع الاغر اندام اور قوی النفس تھا۔ اس نے علم کلام، فلسفے اور قدامت کے علوم کی طرف اس درجہ توجہ کی کہ ان علوم میں ضربِ امثل ہو گیا اس کا ایک مشہور قول ہے "جس نے علم شریع کی جانب توجہ کی خدا تعالیٰ پر اس کا ایمان تو ہی ہو گیا۔"

اس امیر کے حالات جس کے زمانے میں ابن رشد کو مصائب کا سامنا ہوا

یہ امر ظاہر ہے کہ یعقوب اصول انتخاب کے تحت مسلمانوں کا امیر مقصد کیا گیا تھا۔ ابن اثیر اور ابن خلدون نے روایت کی ہے کہ یوسف نے اپنی اولاد سے کسی کے متعلق حکمرانی کی وصیت کیے بغیر ہی وفات پائی اس کا بیٹا محمد بن اور عبد المؤمن کی اولاد اس پر متفق ہو گئی کہ یعقوب کو اس کا جانشین قرار دیں چنانچہ یوسف کے مرنے کے ساتھ ہی انہوں نے عثمانی سلطنت یعقوب کے ہاتھ میں دے دی۔ اس کی اس ذاتی تقدیم سے اس امر کا ثبوت متا ہے کہ قوم کے اعلیٰ افراد کو اس کی فضیلت کا اعتراف تھا۔ اس نے اپنے مرائی کو باحسن

وجہ انعام دیا۔ یہی وہ بادشاہ ہے جس نے اپنی سلطنت کی شان کو دوبالا کر دیا۔ حماد کے جھنڈے بلند کیے۔ میزان عدل قائم کیا۔ تمام احکام شریعہ کے مطابق جاری کیے۔ امور دین اور دہ امر یا معروف، نہی عن المنکر کو پیش نظر رکھا۔ شرعی حدود و عام لوگوں کی طرح اپنے متعلقین اور اہل خاندان پر بھی جاری کر دیے۔ اس کے زمانے میں سلطنت کی حالت بہت بہتر ہو گئی اور فتوحات روز افزوں ترقی پرتے۔

**قضاءت کی شاہی اقتدار سے علیحدگی** | یعقوب کے عدل کی ایک نادر مثال یہ ہے کہ امیر شیخ ابو محمد

والی افریقہ نے امیر یعقوب کی بہن سے عقد کیا۔ اس کی بہن کچھ دنوں اپنے شوہر کے پاس رہی اس کے بعد زن و شوہر میں کچھ رنجش ہو گئی۔ جس کی وجہ سے وہ اپنے بھائی یعقوب کے ہاں آ گئی۔ شوہر نے اس کا مطالبہ کیا۔ لیکن اس کی طرف کچھ توجہ نہیں کی گئی۔ اس پر اس نے مراکش کے قاضی ابو عبد اللہ محمد ابن علی بن مروان سے شکایت کی۔ قاضی مذکور امیر کے پاس آئے اور کہا کہ امیر عبدالواحد اپنی بیوی کو طلب کرتا ہے اس پر یعقوب ساکت ہو گیا اس طرح تین مرتبہ قاضی نے مطالبہ کیا اور امیر ساکت رہا۔ تیسری مرتبہ قاضی نے امیر سے کہا: یا تو عبدالواحد کی بیوی کو اس کے پاس روانہ کر دیجیے یا مجھ کو عمدہ تعذبات سے سبکدوش فرمادیجیے۔ یہ سن کر یعقوب خاموش ہو گیا اور ایک خادم کو بلا کر آہستہ سے کہا: امیر عبدالواحد کی بیوی کو اس کے پاس روانہ کر دے۔ چنانچہ وہ اسی روز اپنے شوہر کے ہاں پہنچ دی گئی۔ امیر نے قاضی پر نہ غصے کا اظہار کیا نہ اسے کوئی ناپسندیدہ بات کہی۔ یہاں قاضی اور امیر دونوں کی انصاف پسندی کا پتہ چلتا ہے۔ امیر یعقوب نے بعض وقت شراب پینے پر لوگوں کو قتل کر دیا جن کے متعلق دعایاں شکایت کی تھیں۔

سلطان صلاح الدین نے اس کے ہاں نبی مقصد سے ایک قاضی شمس الدولہ عبدالرحمن بن رشد کو ۵۹۷ھ میں بھیجا۔ اور استدعا کی کہ فرنگیوں کے مقابل میں جو بلاد مغرب سے دیار مقرر اور ساحل شام پر حملہ آور ہو رہے تھے اس کی حمایت کرے۔ لیکن اس نے بادشاہ کو امیر المؤمنین کی بجائے امیر المسلمین سے مخاطب کیا۔ یہ امیر یعقوب پر شائق گذرا اور اس کے مطالبے کا کوئی جواب نہیں دیا۔

**ابن رشد اور خلیفہ یوسف بن عبد المؤمن کے تعلقات** | نیز اس امیر کی تصریح کہ اس طرح ابن طفیل رسائی ہوئی جس سے خلیفہ یوسف کی علم دوستی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

جب ابو یعقوب یوسف بن عبد المؤمن بن علی والی سلطنت ہوا تو اس کی بہت بلند نے اس کو فلسفے کی تحصیل پر آمادہ کیا۔ چنانچہ اس نے فلسفے کی اکثر کتابیں جمع کر لیں۔ بعد ازاں طب کی طرف توجہ کی۔ اور اس کی بعض کتابوں کا جو عمل کی بجائے صرف علم سے متعلق تھیں، بغیر مطالعہ کیا۔ پھر فلسفے کی چھان بین شروع کی، اور اس کی تمام کتابوں کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ اس طرح بہت سی کتابیں جمع ہو گئیں۔ وہ ہمیشہ علماء سے بحث کرتا اور ان کو اپنے تقریب سے سرفراز کرتا تھا۔ اس کے اس علم اور کتابوں کے شوق میں اس درجہ زیادتی ہو گئی تھی کہ اس نے لوگوں کے پاس

سے کتاہوں کے لینے کی عام اجازت دے دی۔ اور ان کے ماکوں کو کچھ معاوضہ دے کر جبراً کتاہیں قبضہ میں کر لیں۔ چنانچہ یوسف ابی الجہاج ایرانی کے ساتھ اسی قسم کا واقعہ پیش آیا۔ خلیفہ نے پہلے تو اس کی کتاہیں حاصل کر لیں۔ اس کے بعد اس کو کسی معقول حد سے پرہیزگار کر دیا۔ ان علماء میں جو خلیفہ کے نظریہ میں سے تھے ایک ابوبکر ابن طفیل سے جو اندلس کے مسلمان فلسفیوں میں سے تھا، وہ خلیفہ کے دربار میں مختلف ممالک کے علماء کو پیش کرتا اور اس کو ان علماء کے ساتھ حسن سلوک پر آمادہ کرتا تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے ابن رشد کا خلیفہ سے تعارف کرایا، اس کے بعد سے ابن رشد کی شہرت ہوئی اور اس کی قدر ہونے لگی۔

خلیفہ یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات | نیز اس امر کی توجیہ کو کس طرح تدریجی طور پر ابن رشد نے خلیفہ پر بحث کرنی شروع کی۔

محمی ادین نے اپنی کتاب المحبت میں استاد ابوبکر رشید و ابن یحییٰ القرطبی فقیہ اشاعرہ و ابن رشد سے روایت کی ہے کہ میں نے حکیم ابوالولید کو اکثر یہ کہتے ہوئے سنا کہ جب میں پہلی مرتبہ امیر المومنین ابولیعقوب کے ہاں گیا تو وہاں صرف اس کو اور ابوبکر بن طفیل کو پایا۔ ابوبکر نے خلیفہ کے سامنے میری تعریف شروع کی، میرے قبیلے اور اسلاف کا تذکرہ کیا اور اس کے ساتھ ہی مجھ میں چند ایسی اعلیٰ خصوصیات بیان کیں جن سے میں معترف تھا۔ امیر المومنین نے میرا دمیرے والد کا نام و نسب دریافت کرنے کے بعد اس سوال سے گفتگو کی ابتدا کی: "اسمان کے متعلق فلاسفہ کا کیا خیال ہے آیا قدیم ہیں یا حادث؟" اس پر مجھ کو حیا اور خوف دامن گیر ہوا۔ پس میں نے ہمارے کرتے ہوئے اپنی فلسفہ دانہ سے انکار کیا اور مجھے نہیں معلوم کہ ابن طفیل نے امیر المومنین کو کیا باور کرایا۔ انہوں نے میرے خوف و حیا کو معلوم کر لیا۔ اس کے بعد ابن طفیل کی جانب متوجہ ہوئے اور اسی مسئلے پر گفتگو شروع کی جو مجھ سے پوچھا گیا تھا۔ انہوں نے اس مسئلے کے متعلق ارسطو، افلاطون اور تمام فلاسفہ کے خیالات کا اظہار کیا نیز اہل اسلام کے اعتراضات بھی پیش کیے جو ان پر وارد ہوتے ہیں میں نے ان کے حافطہ کو اس قدر قوی پایا کہ شاید یہی ان حکماء میں سے کسی کا ہو۔ وہ مسئلے کی تشریح کرتے جا رہے تھے کہ میں نے بھی اس پر بحث شروع کی۔ پس میری معلومات کا بھی ان کو اندازہ ہو گیا۔ اور جب میں رخصت ہونے لگا تو امیر المومنین نے میرے لیے کچھ رقم، اعلیٰ خلعت اور ایک گھوڑے کا حکم نافذ فرمایا۔

خلیفہ یوسف کا ابن طفیل کے توسط سے ابن رشد کو فلسفہ ارسطو کے ترجمے

کے کام پر مامور کرنا

ابن رشد و ابوبکر بن طفیل نے مجھے طلب کیا اور فرمایا کہ میں نے امیر المومنین سے اس امر کی شکایت سنی ہے کہ ارسطو اور اس کے متبعین کی عبارت میں بہت سی عجیب گالیاں پائی جاتی ہیں اور نیز ان کے اغراض بھی واضح نہیں انہوں نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص ایسا دستیاب ہو سکے جو ان کی تھیں کر سکے اور کامل طور و نحو سے بعد عام فہم انداز میں ان کے اصلی اغراض کی بھی تشریح کر دے تو بہتر ہو گا۔ اگر تم میں اس کام کی ہمت ہے تو شروع کر دو۔

مجھ کو قوی توقع ہے کہ تم اس کو انجام دے سکو گے، کیونکہ میں تمہاری اعلیٰ ذہانت صفاۃً بین اور تمہارے اس فن کی جانب قوی میلان سے بخوبی واقف ہوں۔ میں اس کام کی تکمیل نہیں کر سکتا کیونکہ تم جانتے ہو میں بہت ضعیف ہو گیا ہوں نیز اس سے زیادہ اہم کاروبار میں مشغول ہوں۔

ابوالولید کہتا ہے: یہی وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے میں حکیم ارسطو کی کتابوں کی تکمیل پر آمادہ ہوا۔  
محمی الدین جرجس کے پاس تھے یہاں کرتے ہیں کہ میں نے ابوالولید کی ارسطو کی کتابوں کی تکمیل دیکھی ہے جو ایک جلد میں تقریباً ڈیڑھ سو اورانی پر مشتمل تھی جس کا نام اس نے کتاب الجوامع رکھا ہے۔ اس میں اس نے حکیم ارسطو کی کتب صحیح کیا ان کتاب السواد العالم، رسالہ کون و فساد، کتاب آثار علویہ، کتاب حس محسوس، کی تکمیل کی ہے اور ان کے اعراض بھی واضح کیے ہیں۔ مختصر یہ کہ جبرالمومن کی اولاد میں ابوالیغوث کے جیسا کوئی بادشاہ اس سے قبل یا بعد نہیں گزرا۔

یہ ہیں مکمل حالات ان مدابطہ کے جواہر ابن ارشد اور خلیفہ یوسف والخلیفہ منصور کے درمیان قائم تھے اور یہی وہ منصور ہے جس نے اس فلسفے کو سخت اذیتیں دیں جن کے متعلق ہم آئندہ بحث کریں گے۔

جس وقت سے ہم نے ابن رشد کی کتابوں کو پڑھنا شروع کیا،  
**امیر یعقوب المنصور اور ابن رشد** اور اس کے حالات اور اس کے فلسفے کی تکمیل کھینے کا ارادہ

کیا، ہمارے توجہ خاص طور پر اس فلسفے کے مصائب، اس کے اسباب، نتائج اور ان اثرات کی جانب مبذول ہوئی جو تاریخ اسلام اور تاریخ فلسفہ پر مرتب ہوئے ہیں، ہمارا قصد ہے کہ ہم ان مصائب کی تحقیق کریں۔ اور ان کے صحیح اصول کو دریافت کریں تاکہ اصل حقیقت واضح ہو جائے اور ہمیں کامل اطمینان نصیب ہو۔

چونکہ ابن رشد کو یہ مصائب المنصور باللہ یعقوب بن عبدالمومن چہارم خلیفہ موحیدین کے زمانے میں پیش آئے اس لیے ہم کو اس زمانے کی تاریخی حالات پر ایک نظر ڈالنی چاہیے تاکہ معلوم ہو سکے کہ آیا یہ مصائب انفرادی فعل کے نتائج تھے جن سے اس امیر کی جمالت غلط اور حماقت کا ثبوت ملتا ہے یا یہ ایک قوم کا فعل تھا جس سے اس قوم کی اخلاقی حالت اور میلان طبع کا پتہ چلتا ہے۔ آیا امیر ایک سلیم العقل و صحیح الارادہ انسان کی حیثیت سے تاریخ اور آئندہ اقوام کے سامنے اپنے افعال کا بالکل ذمہ دار قرار پاتا ہے۔ یا ایک کمزور و مضبوط الحواس کی طرح جس کی عقل کو شخصی حکومت، استبداد کے قانون، سود وراثت اور محلات کے لہو لعب نے (جس میں اس کے ساتھ تنہا تھے) زائل کر دیا ہو، یا نہ پر سر کے لائق ہی نہیں۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد پر جو ستم ڈھایا گیا وہ کسی فرد کا نہیں بلکہ ایک قوم کا فعل تھا۔ جس کے اسباب سیاسی، مذہبی یا اجتماعی مزدتیں تھیں۔ ابن رشد کا چالان کیا گیا۔ اور اس کے حق میں ایک ظالمانہ فیصلہ ہوا، جس کی بنا پر اس کو جلا وطنی کی سزا دی گئی۔ اس معاملے کی تحقیق کے لیے ہمارے پاس تاریخی کتابوں کے سوائے کوئی اور ذرائع نہیں کیونکہ اندلس کے عربوں نے نہ کوئی عجائب خانہ چھوڑے اور نہ کوئی یادداشتیں اور محضات جن کی طرف اسلاف رجوع کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ اس وقت بعض ممالک یورپ میں بھی پائے جاتے

ہیں۔ لیکن ہم ان کو علامت بھی نہیں کر سکتے۔ اگر انہوں نے کچھ چھوڑا بھی تو ان کے جانشین شامان اسپین نے ان کو تلف کر دیا ہو گا۔ کیونکہ انہوں نے عربوں کے تمام ادبی آثار کو جس قدر بھی دستیاب ہو سکے نذر آتش کر دیا۔ اور خدا ہی اور وطنی تعصب کے تحت ایک ایسی پیش بہا دولت کو بامال کر دیا جس سے انسانیت کو عظیم الشان فائدہ پہنچ سکتا تھا۔ اس لحاظ سے ہماری بحث کا آغاز صرف عربی اور لہری تواریخ ہی تک محدود ہے۔

اس امیر کے حالات زندگی جس نے ابن رشد کو سزا دی تھی | اس امیر کا نام یعقوب ابن یوسف موحیدین کی سلطنت کا چوتھا غلیظ ہے جس کی بنیاد محمد ابن قورمت الملقب بالمہدی نے اوائل چھٹی صدی ہجری میں بمقام سوس رکھی تھی۔

یعقوب <sup>۱۱۷۱</sup> میں اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ تخت نشینی کے وقت اس کی عمر تیس برس تھی۔ سولہ سال آٹھ مہینے حکومت کی اور <sup>۱۱۸۷</sup> میں اس کی عمر پندرہ سال کی تھی۔ اس وقت بڑے چلپے کے آثار نمایاں ہو گئے تھے۔ اس کی ماں رومی الفسل تھی۔ جس کا نام سحر (کارمن) تھا۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ غلطو الفسل تھا۔ یعقوب اس شریف بادشاہ کا چوتھا جانشین تھا۔ جس نے مغرب میں مشرقی حکومت قائم کی تھی۔ اس سلسلے نے اخلاق و عادات میں وہ اثرات چھوڑے ہیں جن کا مشاہدہ ان کی بعد میں آنے والی نسلیں میں ہو سکتا ہے۔

یعقوب کا عہد حکومت فتنے اور جنگ و جدال سے معمور تھا۔ <sup>۱۱۸۷</sup> یعنی اس کے ابتدائی دور حکومت میں میر تقی میر یعنی ثوابین قنابہ نے علی بن قنابہ کی قیادت میں جزیرہ میرقیہ سے خروج کیا اور شہر بجایا پر قبضہ کر لیا۔ اور ولوں سے موحیدین کو نکال دیا۔ امیر یعقوب اس کے مقابلے کے لیے روانہ ہوا اور دقہوس کی لڑائی میں ان کو شکست دی۔ واپسی کے وقت قفصہ کے باشندوں نے اس سے بغاوت کی۔ پس اس نے ان کو محصور کر لیا۔ اور شدت کے ساتھ ان پر حملہ کیا اور تمام کو آٹا خانیاں میں ترسیخ کر دیا۔

<sup>۱۱۹۱</sup> میں بطرس بن رودی نے دمر و بن الریق نے اندلس کے شہر شلب پر حملہ کیا۔ اور اس پر قابض ہو گیا۔ یہ سننے ہی یعقوب نے فوج کشی کی اور شلب پہنچ کر وہاں سے بطرس کو نکال باہر کیا اور فرنگیوں کا ایک قلعہ بھی قبضے میں کر لیا۔ <sup>۱۱۹۵</sup> میں فرنس نے عہد شکنی کی اور اس کا لشکر حدود کو روندنے پہلے آگے نکل گیا اور <sup>۱۱۹۷</sup> میں دونوں افواج کا بمقام فقص رجوا شیلیہ اور سیطلتہ کے درمیان ہے اور بارہ مقابلہ ہوا۔ فرنس اور اس کے لشکر کو ہزیمت ہوئی۔ دوسرے سال یعقوب سیطلتہ پر حملہ آور ہوا۔ اور ارض اسپان میں داخل ہو گیا۔ اس پر فرنس صلح کا طالب ہوا۔ چنانچہ اس کو دس برس تک امن دیا گیا۔

مصر پر حملے کا ارادہ | یعقوب مقرر پچھے کا ارادہ رکھتا تھا۔ چنانچہ اس کا تذکرہ کرتے ہوئے اس نے ان خرابیوں کی تصریح کی تھی۔ جو مصر میں پائی جاتی تھیں اور کہا تھا کہ انشاء اللہ ہم اس سرزمین کو ان لاشوں سے پاک و صاف کر دیں گے۔ لیکن اس ارادے کی تکمیل ہونے سے قبل ہی وہ مر گیا اس وقت تک اس کے اور فرنس کے درمیان معاہدہ صلح قائم تھا۔

**یعقوب کے بھائی اور چچا کا قتل** | یعقوب کے بھائیوں اور چچاؤں کو اس سے عناد تھا اور وہ اس کو حکومت کا اہل نہیں سمجھتے تھے ان کی وجہ سے یعقوب کو بہت سی

سختیاں جمیلینی پڑیں۔ لیکن جب اس کی حکومت میں کچھ استقامت پیدا ہو گئی تو اس نے اپنی فوجوں کو لے کر سمندر عبور کیا۔ اور مختلف مقامات کو طے کستے ہوئے شہر سلا میں اقامت گزین ہوا۔ یہاں بھوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی اور اس کے چچاؤں اور عبداللہ بن عبدالمومن کی اولاد کی ہڈ خوراجی پر ان کو معاف کر دیا۔ اور بہت کچھ مال دولت اور زمینات سے بھی سرفراز کیا۔ اور ان کو ان کی حالت پر چھوڑ دیا۔ لیکن کچھ دنوں کے بعد اس کے بھائی ابو جعفر عمر اور چچا سلیمان بن عبدالمومن نے پھر حکومت کی خواہش کی۔ اس لیے یعقوب نے انہیں گرفتار کر کے قید کرنے کا حکم دیا۔ اس کے بعد ان کو شہر سلا میں منتقل کیا گیا۔ جہاں ان پر ایک پرہیزگار کیا گیا۔ اور ان کو تہکشی اور بیڑی پہنائی گئی۔ لیکن یعقوب نے مراکش پہنچنے کے بعد داروغہ جیل کو لکھا کہ ان دونوں کو قتل کر دیا جائے اور تکلیف کے بعد نماز پڑھا کر انہیں دفن کر دیا جائے۔ پس داروغہ نے انہیں قید خانے ہی میں قتل کئے وہیں دفن کر دیا۔ اس کے بعد اس نے بادشاہ کو لکھا کہ میں نے ان کی قبریں کھدائی اور سنگ مرمر کی بنوائی ہیں۔ ساتھ ساتھ ان کی تعریف بھی لکھی۔ پس بادشاہ نے اس کو لکھا کہ ہم کو جا برین ملک کے دفن کسے میں کوئی فخر نہیں تو مسلمان تھے۔ پس تم انہیں عامۃ المسلمین کی طرح دفن کرو۔ یعقوب کے عرصہ دراز تک دارالسلطنت سے غائب ہونے اور ایک شدید مرض میں مبتلا ہونے کی وجہ سے اس کے ملک میں بہت سی لڑائیاں اور فتنے برپا ہوئے۔ اس کے اسی عرصہ موجودگی اور بیماری کے زمانے میں اس کے ایک دوسرے بھائی نے خلافت کی طمع کی۔ چنانچہ وہ گرفتار ہوا اس پر مقدمہ چلایا گیا بالآخر علی دوسرا شہادت قتل کر دیا گیا اس کے بعد باقی امرا کو ننگے پیروں اور ننگے سر شہر سے خارج کرنے کا حکم دیا گیا۔

**اخلاق** | یعقوب نہایت ذکی و بلیغ تھا، اس کا قیاس اکثر صحیح ہوتا تھا چنانچہ کبھی کسی واقعے کا حکم لگاتا تو اکثر وہ ہو کر رہتا۔ وہ نہایت تجربہ کار تھا۔ اور خیر و شر کے اصول و فروع سے کما حقہ واقف تھا۔ وہ اپنے باپ کے زمانے ہی میں وزارت پر فائز ہوا۔ وہ امور سلطنت پر کافی بحث کرتا۔ عمال و اہل ان شہر اور تعینات اور ان کے تمام حالات کا بغور مطالعہ کرتا جو امور کا فیصلہ کرتے تھے وہ تمام جزوی امور سے واقفیت حاصل کرتا اور ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے تمام واقعات کی جانچ کرتا۔ اس طرح اس کے تمام معاملات میں زمانے اور ماحول کے اعتناء و کے مطابق استقامت اور صلاحیت پیدا ہوتی گئی۔

**شہاب کی بے اعتدالی** | مورخین کا بیان ہے کہ یعقوب کے قہد با اس کی حکومت سے متنفر تھے۔ اور اس کے شہاب کی چند بے اعتدالیوں کی وجہ سے اس سے بد دل ہو گئے تھے لیکن جب اس نے اپنے بھائی اور چچا کو قتل کر دیا اور دوسرے امرا کو سزا دی تو اس سے تمام لوگ خوفزدہ ہو گئے۔ اور اس کا رعب ان کے دلوں پر پوری طرح چھا گیا۔



## لوگوں میں عدل قائم کرنے کی خواہش

یعقوب نے اپنے تمام زمانہ حکومت میں عدل کو اپنا نصب العین قرار دیا تھا۔ اور اس کو اپنی پوری طاقت سے اپنے ملک اور قوم کے حالات کے مطابق قائم کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ ابتدائی زمانے ہی سے اس نے خلفائے راشدین کے نقش قدم پر چلنے کا تہیہ کر لیا تھا۔ روزانہ دربار عام کرتا اور کسی کو خواہ مخواہ ہوا بڑا دواں آنے سے نہیں روکتا، چنانچہ دو شخص اس کے پاس نعت درہم کے لیے جھگڑتے ہوئے گئے اس نے ان دونوں کا تصفیہ کر دیا۔ اور وزیر البرہانی صاحبِ شرط سے کہا کہ انہیں ہلکی سی سزا دے تاکہ انہیں تنبیہ ہو جائے اور ان سے کہا کہ کیا شہر میں حکام موجود نہیں تھے جو اس کام کے لیے مقرر کیے گئے ہیں؟ اس کے علاوہ چند مقررہ ایام میں خاص مقدمات کی سماعت کیا کرتا۔ یہ مقدمات نہایت ہی اہم ہوا کرتے تھے اور صرف بادشاہ ہی کے اہل بحیثیت ایک محکمہ عالیہ کے پیش ہوتے تھے۔

جب ابو القاسم بن لقی قاضی مقرر ہوئے تو ان سے خلیفہ نے یہ شرط کی کہ وہ ایسی جگہ بیٹھیں کہ خلیفہ ان کے احکام کو سن سکے چنانچہ ان کی نشست ایسی جگہ ہوتی کہ ان کے اور امیر المومنین کے درمیان صرف تختوں کا ایک اوٹ ہوتا۔ اور خلیفہ نے یہ بھی حکم دے رکھا تھا کہ بازار کے امتداد اور شہر کے شیورنگ ہر جہتے دوسریہ اس کے پاس حاضر ہوں۔ ان سے بازار کی کیفیت، اشیاء کے نرخ اور ان کے حکام کی حالت دریافت کرتا تھا۔ جب کبھی اس کے پاس کسی مقام سے وفد آتا تو سب سے پہلے دواں کے تعارضات، اعمال اور حکام کے حالات معلوم کرتا تھا۔ جب وہ موافق حالات سناتے تو ان سے کہتا: ”کیہو اس شہادت کی بنا پر تم سے قیامت کے دن پرسکش ہوگی لہذا تم میں سے ہر ایک کو پچھلنا چاہیے“

شہر مراکش میں یعقوب نے ایک دواخانہ بنایا تھا جس کے تعلق موصوفین کا خیال ہے

**رفاہ عام کا شوق** | کہ دنیا میں اس کی نظیر نہ تھی۔ اس نے اس دواخانے کے لیے ایک موزوں مقام پر ایک وسیع میدان کا انتخاب کیا۔ اس کے لیے روزانہ تیس دینار عطا کرتا تھا تاکہ کھانوں اور متفرق مصارف کی تحیل ہو سکے، دوا کے اخراجات اس کے علاوہ ہوتے تھے۔ اس میں اطباء و عطار بھی مقرر کیے گئے تھے۔ تاکہ فہم کی ادویہ کا انتظام کریں۔ نیز زریضوں کے لیے رات اور دن کے لباس، خواب کا انتظام، گرمی اور سردی کے موسم کے لحاظ سے کیا گیا تھا۔ جب کوئی مغلص مریض اچھا ہو جاتا۔ تو اس کو شفا خانے سے خارج ہوتے وقت کچھ رقم دی جاتی تاکہ روزگار ملنے تک اس سے خود بکری کر سکے۔ یہ شفاخانہ صرف فقرا کے لیے محدود تھا اور نہ صرف اہل شہر کے لیے، بلکہ متول اور پردیسی لوگ بھی اس سے اس وقت تک فیض یاب ہوتے تھے، جب تک انہیں شفا نہ ہو جائے یا وہ مرد جاہلیں۔ خلیفہ ہر چھے کو مریضوں کی عیادت کے لیے آتا اور ان سے اس طرح سوال کرتا۔ ”تمہارا کیا حال ہے اور تمہارے محافظین کا تمہارے ساتھ کیسا بتاؤ ہے“ آج کل کی جموں و مسلمانوں میں جو جاوہ انصاف سے ہٹی ہوئی ہیں پر ریسوں سے بھی شفا خانوں کے نام سے ٹیکس وصول کیا جاتا

ہے۔ لیکن ان شفاخانوں میں صرف اہل شہر کا علاج کیا جاتا ہے نہ کہ ان پر دیہیوں کا۔

**اصولی طور پر صدقہ دینے کی خواہش** | خلیفہ کثرت سے صدقہ دیتا تھا۔ ایک مرتبہ اس نے چالیس ہزار اپنے اقربا کو حکایا۔ اس نے شہر کے چار اسماء مقرر کیے۔ ہر سمت میں ایمن متعین کیے گئے۔ ان میں سے ہر ایک کو کچھ رقم دی گئی تاکہ بے کس پر وہ نشین عورتوں اور شریف خانہ نشین ملگ دستوں کو دی جائے۔ اور جب نیا سال شروع ہوتا تو حکم دیتا کہ تمام شہر کے ملاوڑ بچوں کی ایک فہرست بنائی جائے۔ اس کے بعد عمل سے قریب کسی مقام پر ان سب کو جمع کر کے ان کی فتنہ کی جاتی اور ان میں سے ہر ایک کے لیے ایک مثال پڑا، روٹی اور انار مقرر کیا جاتا۔

**خرافات کی عدم تصدیق** | ایک دن بادشاہ نے عورتوں سے ابن تومرت المسنی بالمہدی کی اس طرح تعریف کرتے ہوئے سنا۔ ہمارے مولیٰ محمدی نے پرج فرمایا، وہ برحق امام تھے۔ یہ سن کر منصور خوارت سے ہنسا۔ کیونکہ وہ ان امور کا قائل نہ تھا۔ ابن تومرت کے متعلق بھی جو کچھ بھی لوگوں کے خیالات تھے ان کی اس کے پاس کوئی اہمیت نہ تھی۔ ابو العباس احمد ابن ابراہیم بن مطرف نے روایت کی ہے کہ منصور نے اس سے کہا کہ اے ابو العباس خدا کو گواہ رکھ کر میرے سامنے اقرار کر کہ آئندہ سے میں ابن تومرت کو معصوم نہیں کہوں گا۔ ایک دن منصور نے ابو العباس سے وجہ کر اس نے ایک ایسے فعل کی اجازت طلب کی جس میں امام کے وجود کی ضرورت تھی، کہا اے ابو العباس تمہارے امام کہاں ہیں؟ ابو بکر بن ہانی سے مروی ہے کہ جب امیر المومنین غزوہ ارک سے واپس ہوئے چاہلو سی سے نفرت | رہے وہ لڑائی میں جو خلیفہ اوفنس اور اس کے ساتھیوں کے درمیان ہوئی

تھی تو ہم ان کی ملاقات کے لیے گئے۔ اہل شہر نے مجھے اس سے گفتگو کے لیے اپنا نمائندہ کیا۔ مجھ سے عادت کے مطابق شر اور اس کے قضاۃ احکام اور عمال کے حالات دریافت فرمائے گئے جب میں جواب دے چکا تو امیر المومنین نے مجھ سے میری حالت دریافت فرمائی۔ میں نے خدا کا شکر ادا کیا اور جہاں پناہ کی دراندازی عمر کی دعا کی۔ اس کے بعد میرے مبلغ علم کے متعلق دریافت فرمایا۔ میں نے کہا میں نے امام ابن تومرت کی تالیفات پڑھی ہیں یہ سنتے ہی اس نے مجھ پر ایک غضب آلود نگاہ ڈالی اور کہا تم یہ کیا کہتے ہو؟ تمہارا جواب تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ میں نے کتاب اللہ اور احادیث نبی صلی علیہ وسلم پڑھی ہیں۔ اس کے بعد تم جو چاہو پڑھ سکتے ہو!

### تعبیر کا شوق

سمندر اور نہر کے اس کنارے پر جو راکش سے قریب واقع ہے۔ خلیفہ نے ایک دین شہر کی بنا ڈالی۔ اس کی دیواریں محل کر دیں۔ اور اس میں ایک عظیم الشان مسجد کا افتتاح کیا۔ جس میں اسکندریہ کے مینار کی طرح

افان کا ایک جہد مینار بنوایا۔ اس کی زندگی بھی میں شہر کی تعمیر مکمل ہو چکی تھی اور اس کی دیواریں اور دروازے مکمل ہو گئے تھے اور ایک بڑا حصہ آباد بھی ہو گیا تھا۔ اس کا طویل تہذیبی ایک فرسخ تھا لیکن عرض کم تھا۔ اس طرح شہر کی آرائش کا کام اپنے عہد حکومت میں یعنی ۹۵۴ء تک جاری رکھا۔

### طلبہ سے محبت

اس کے پاس طلبہ بخت اس کے باپ اور جدائے زمانے کے کثرت سے آیا کرتے تھے اس کو ان سے اس حد تک محبت تھی کہ ایک دن اس نے تمام موحیدین کو درجہ بادشاہ کے ہاں ان طلبہ کی بادرہائی کی وجہ سے ان کے صدر رکھتے تھے، عن طلب کر کے کہا: اے گروہ موحیدین تمہارے قبائل کئی ہیں، اگر تم پر کوئی مصیبت نازل ہو تو تم اپنے قبائل سے مدد طلب کرتے ہو۔ لیکن ان طلبہ کا سوائے میرے کوئی یار و مددگار نہیں۔ ان پر جو بھی آفت آئے ہیں ہی ان کا پشت پناہ ہوں، میری ہی طرف وہ رجوع کرتے ہیں اور مجھ سے ہی ان کا تعلق ہے۔ اس روز سے لوگوں پر ان طلبہ کی اہمیت واضح ہو گئی اور موحیدین ان کی بہت عزت و تکریم کرنے لگے۔

### یہودیوں کو ان کے مسلمان ہونے کے بعد تکلیف دینا

ابو یوسف کے آخری زمانے میں مغرب کے یہودیوں کو جو اسلام لے آئے تھے خاص لباس اختیار کرنا کا حکم دیا گیا تھا۔ اس کے بغیر زمانہ حیات اور نیز اس کے فرزند عبد اللہ کے زمانے میں کچھ دنوں تک یہی قاعدہ جاری رہا۔ ابو یوسف نے یہ طرز عمل اس لیے اختیار کیا کہ یہودیوں کے اسلام میں اس کو شک تھا۔ وہ کہتا تھا کہ اگر میرے ہاں ان کا اسلام ثابت ہو جاتا تو میں انہیں عائنہ ان سب سے میل جول اور باہمی مناکحت کی اجازت دیتا بڑھاتا۔ اس کے اگر ان کا کفر ثابت ہو جاتا تو میں ان کے مردوں کو قتل کرتا اور ان کے اہل و عیال کو قتل کر دیتا اور ان کا مال مسلمانوں کے لیے غنیمت قرار دیتا۔ لیکن دراصل میں ان کے معاملے میں متروک ہوں۔ کیونکہ جس زمانے سے کہ لڑائی ہوئی ہے ہم میں اور یہودیوں اور نصاریں میں کسی قسم کا مجاہدہ نہیں ہوا۔ نہ کسی مغربی شہر میں کوئی کنیسہ اور گرجا موجود ہے۔ یہود اسلام کا اظہار کرتے ہیں۔ مسلمانوں میں نماز پڑھتے ہیں۔ ان کی اولاد قرآن پڑھتی ہے اور ہمارے مذہب پر عمل پیرا ہے لیکن خدا معلوم ان کی بتیوں اور مکاتوں میں کیا کیا چیزیں پوشیدہ ہیں۔

### تصوف کی جانب میلان

چھٹی صدی میں جب کہ ابو یوسف کی عمر تیس برس سے تجاوز ہو چکی تھی، اس نے بھائی اور چچا کو قتل کرنے کے بعد زہر جفا کشی اور لباس اور غذا میں سختی اختیار کی۔ اس کے زمانے میں تارک الدنیا لوگوں کی نہایت شہرت حاصل ہوئی اور ان کی قدر و منزلت میں بہت اضافہ ہوا۔ وہ مختلف شہروں سے صالحین کو طلب

کہتا۔ ان سے خط و کتابت کرتا اور ان کی دعا کا خواہش گزارتا اور ان میں سے جو بخشش دعا کو قبول کرتے ان پر اپنے کرم کی بارش برساتا۔ جب اس نے دوسرے فرد سے کئی تیارسی کی تو نکلنے سے قبل مختلف شہروں کے عامل کو لکھا کہ وہ اپنے مقامات کے صلا سے ملاقات کریں اور ان سے دعائے خیر کے طالب ہوں۔ اور انھیں اس کے ہاں روانہ کر دیں۔ اس طرح اس نے صلیبی کی ایک جماعت پیدا کر لی جو سفر میں اس کے ساتھ رہتی جب کبھی وہ ان کی طرف دیکھتا تو اپنے مقربین سے مخاطب ہو کر کہتا۔ یہ ہے میرا لشکر کہ وہ اور وہ سے اپنی توجہ مڑا لیتا تھا اور مراجعت کے بعد ان کو بہت کچھ مال و دولت دیتا۔

### مالکی مذہب سے عناد

ابو یوسف نے مالکی مذہب کی کتابوں کو جلا دینے کا حکم دیا۔ شہر قاس کے بعض مورخین نے اس امر کی شہاد دی ہے کہ حاملوں کے ذریعے وہ مالکی مذہب کی کتابیں منگواتا۔ ان کو سامنے رکھتا اور آگ لگا دیتا۔ اس سے ایک مقصد یہ تھا کہ مغرب سے مالکی مذہب کی پوری بیچ کٹی ہو جائے۔ اس کے باپ اور دادا کا بھی بعض یہی نصیب تھا۔ لیکن انہوں نے اس کا اظہار نہیں کیا اور یعقوب نے اس کو ظاہر کر دیا۔ اور لوگوں کو اس مذہب کے مطالعے میں مشغول رہنے اور غور و خوض کرنے سے منع کیا۔ اور اس کی خلاف ورزی پر سخت سزائیں عطا کر دیں۔

### شہر قسطنطنیہ میں ابن رشد نے نشوونما پایا۔

قرطبہ اس زمین کا دارالسلطنت ہے۔ جو اسپین میں حکومت اندلس کے نام سے مشہور تھی اور جس کا محل قسطنطنیہ سے پچھتر میل پر جبل سبیار امودینا کی سطح کے جنوبی جانب شہر وادی بکر کے بائیں کنارے پر ہے۔ اہل روم نے اس کو آباد کیا۔ عربوں نے اس کو تلووں، فصیلوں اور محلوں سے مزین کیا، اور اس میں مسجدیں اٹھائیں اور پل بنائے۔ اہل روم نے اسے جنوبی جانب ایک عظیم الشان پل ہے جو سب سے بڑا ہے۔ اور جس سے رومانی عمارتوں کا جلال و عظمت مضبوطی اور اندر سی حسن و نزاکت نمایاں ہوتی ہے۔ اس کی سڑک کمانیں ہیں۔ اور یہ نظرۃ الوجود کے نام سے موسوم ہے۔ قسطنطنیہ میں اندلس کے امراء کا ایک وسیع محل ہے۔ جس کی تعریف سے زبان قاصر ہے۔ یہ جسٹس خرابی میں تفرج گاہ کے کسی طرح کے نہیں۔ عبدالرحمن اول نے یہاں ایک رومانی گر جا کی جگہ ایک جامع مسجد بنائی ہے۔ مسجد کی اس ظاہری حالت کو اس کے اس اندرونی زیبائش سے کوئی نسبت نہیں جو یورپ میں عربی فن تعمیر کا ایک بہترین نمونہ پیش کرتی ہے۔

قرطبہ اپنے ابتدائی زمانے ہی سے واجب الاحترام رہا ہے اس میں روم کے شرفا آباد رہے اور انہوں نے اس کا نام قرطبہ شریفہ اس لیے رکھا کہ یہاں کثرت سے خطباء و اکابر جیسے تھے۔ مورخین کا خیال ہے کہ وہ نام اورتاجین کے اعتبار سے قرطاجینی ہے اس وجہ سے کہ وہ اسپین کے تمام شہروں میں سب سے زیادہ عزت و شان و افراہادی اکثر پیداوار معبوط تلوں اور جاہ و تربیت کا مالک ہے۔ روایت کی جاتی ہے کہ

قیصر نے جب اس کا محاصرہ کیا تو اس کی تسخیر کے زمانے میں سخت تکلیفیں اٹھائیں اور جب وہ جنگ اوتار کے بعد اس کے قبضے میں آگیا تو اس نے بیس ہزار آدمیوں کو تہ تیغ کر دیا۔

عربوں نے سرزمین اندلس پر قابض ہونے کے بعد اس کو خلافت دمشق کے ساتھ ملحق کر دیا۔ اس کے بعد سے وہ ان کی سلطنت کا صدر مقام رہا ہے مورخین کہتے ہیں کہ اپنے عروج کے زمانے میں اسپین میں دو لاکھ مکانات، چھ سو مسجدیں، سو سو حمام، اور لاکھوں کتب خانے تھے۔ اس کے تحت انہی صوبے تین سو شہر اور بارہ ہزار قریبے تھے۔ قریب اپنے ہر دروازے میں شاہرہ پیدا کرتا رہا۔ اہل روم کے دور میں اس نے لوکان اور نیکا کو پیش کیا عربوں کے لئے ہیں ابن رشد اس کے ساتھ شاہراہ اور ابن حزم جیسے لوگ پیدا ہوئے۔ ان کے علاوہ بہت سے سپہ سالار و متور کتاب اور صاحبین نے یہاں جنم لیا۔ مورخین اور اہل فن اس سر پر اظہارِ تاسف کرتے ہیں کہ اہل اسپین نے عربوں کی سلطنت کے زوال کے بعد خلیفہ کے محل کو قید خانہ بنا دیا اور مسجد کو کتبہ میں تبدیل کر دیا۔

شمالی بحیرہ نے اس دین کے اس فعل کو بہت مذموم قرار دیا ہے۔ ایک مشہور سارے میں اس نے ان کو اس طرح تنبیہ کی ہے: "تم نے قید خانہ مسجد کی جگہ بنا دیا جس کو تم دو کھم پر بنا سکتے تھے تم نے ایک ایسی نادار شے تلف کر دی جس کی نظیر روئے زمین پر نہیں مل سکتی۔"

اس میں شک نہیں کہ تدریجاً یہ بھی بہت خوبصورت عمارت ہے لیکن اس مسجد کے مقابل میں اس کی کیا اہمیت ہو سکتی ہے جس نے عظیم الشان معنوں میں بارہ ہزار کھم ہیں جس کے امیں دروازے پتیل کھینے ہوئے ہیں اور ایسے دانشمند و دیگر سامنے ان کو بنایا ہے جنہوں نے مختلف معدنیات سے تصویریں بنائی ہیں۔ یہ لوگ دمشق کے رہنے والے تھے جو دوسرے مشرقی گادگیروں کے ساتھ یہاں آئے تھے۔

کوئی ایسی مسجد جہاں پانچ ہزار قبیلوں میں عطر کا تیل جلایا جاتا ہو جس سے تمام نعنائیں نور اور خوشبو پھیل جائے اس کے دائرہ نہایت پہلو محراب کی چھت سفید سنگ مرمر کی تھی جس پر سنہری اور گین کا پتھر کا کام کیا ہوا تھا اس میں قیمتی پتھر چڑے ہوئے تھے اور ہر نطانی پتھروں سے مرصع تھے۔ اس طرح وہ دائرہ اپنی چمک اور خوبصورتی کے لحاظ سے بلا نظائر تھا گویا کہ وہ موتیوں کا بنا ہوا ہے۔

ظاہر ہے کہ قرطبہ نے عبدالرحمن ثالث (الناصر الدین اللہ) سے بہتر زمانہ نہیں پایا۔ اس کا پائے تخت مادی اور روحانی ترقی کا اعلیٰ نمونہ تھا۔ ذراعت، تجارت اور مالیات کو وہی فروغ حاصل تھا۔ جو فنون، علوم اور فلسفے کو۔ اس زمانے میں قرطبہ کی آبادی وہی تھی جو موجودہ زمانے میں قاہرہ کی ہے۔ اس وقت اس میں تین ہزار مسجدیں، ایک لاکھ تیرہ ہزار مکانات، تین سو حمام اور ۲۰۰۰ ضلع تھے۔ عالم اسلام میں کوئی شہر سوائے مامون اور شہید کے پائے تخت کے اس کے مانند یا اس سے بہتر نہ تھا۔ مختصر یہ کہ مشرق میں بغداد اور مغرب میں قرطبہ اس زمانے کے پیرس اور لندن کے مماثل تھے۔

خلیفہ کا اقتدار اس زمانے کے شاہانِ عظام کی قوت کے مساوی تھا۔ اس کا بحری بیڑہ حمایتِ زبردست تھا اور اس کو جیروہ دم میں سیادت حاصل تھی خلیفہ نے اس کا نام بحیرہ اندلس رکھا تھا۔ اس کی وجہ سے بیوت

پر قبضہ کرنا اس لیے آسان ہو گیا کہ جو اس زمانے میں جبل طارق یا پورٹ سید کاہم کہلاتے تھے اس کی فوج خندقزیز اور منظم حالت میں تھی۔ سر زمین نے اس کو تمام دنیا کے انوار میں قابل فخر اور ممتاز قرار دیا ہے۔ یہی وہ فوج تھی جس نے اس کو شمالی اسپین کی سیادت عطا کی تھی۔ شاہان فہام اس کی محبت کے طلبگار اور اس کے ساتھ معاہدے کے متمنی رہتے تھے۔ اس کے دبار میں شاہان قسطنطنیہ، جرمنی، اطالیہ اور فرانس کے سفراء آیا کرتے تھے۔

ایک باستان قابل ذکر یہ ہے کہ اس کی مجلس میں آئمہ مسلمین اور دیگر پیشوایان فریب بلا اختیار باویاب ہوتے تھے۔ قریب میں ایک جاہل تھی جو تمام دنیا کے جامعوں میں مشہور تھی اس کا مرکزی مقام وہی عالیشان مسجد تھی جس کا اس سے پچھلے ذکر ہو چکا ہے یہاں عالم اسلام کے مشرق و مغرب کے نامور علماء طلبہ کو درس دیا کرتے تھے جو دنیا کے ہر گوشے سے ان کے ہاں جمع ہوتے تھے۔ ابو بکر بن معاویہ قرطبی حدیث بیان کرتے تھے۔ ابوالقاسم الغالی بغدادی اپنے مشہور کتابت کھولا کرتے تھے جو شعر تاریخ افشاں، فقر، لغت اور ادبیات کا ایک پیش بہ خزانہ تھا۔ انیسویں صدی کے مشہور محرمی طلبہ کو قواعد نحو اور صرف کا درس دیا کرتا تھا۔ اس طرح ہر علم و فن کے ممتاز آئمہ ایک استاد تھا جو قدر و منزلت کے لحاظ سے ان لوگوں سے کسی طرح کم نہ تھے۔ جن کا ہم نے یہاں بطور تیشیل ذکر کیا ہے۔ قریب کے جامعہ اعظم میں طلبہ کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی تھی۔ اور سینکڑوں اساتذہ تھے جن میں سے اکثر فقہ کی تحصیل کرتے اور بعض حکمت کی تعلیم حاصل کرتے تھے اس لحاظ سے ہندو برس پہلے مسجد اعظم شہرت و مرتبے کے اعتبار سے جامعہ ازہر کے مماثل تھی۔ بلکہ دو حیثیتوں سے ممتاز تھی۔ ایک تو عمارت کی حسن و خوبی کے لحاظ سے جو مختلف اہل فنوں کا کارنامہ ہے اور دوسرے ان فلاسفہ کے اعتبار سے جو اس کی پیداوار ہیں۔ مثلاً ابن رشد وغیرہ۔ اور ازہر میں اس کے قیام کے زمانے سے اب تک کوئی ایسا شخص نہیں پیدا ہوا جو فہم و فصاحت و وسعت علمی دین دنیا میں کثیر النفعیت ہونے کی حیثیت سے اس حکیم کے مشابہ یا اس سے قریب ہو۔

**ابن رشد کے مصائب پر ایک عمومی نظر** ابن رشد حکمت و علم اور نسب کے اعتبار سے کتنا

تقرب حاصل تھا غلیفہ کی نظر میں اس کی قدر و منزلت تمام علماء و فضلاء نے زمانہ سے بجا اپنے لیے منصفانہ تعریف کی ہے۔ کسی زمانے میں بھی مشاہیر اپنے معاصروں اور ہم مشربوں کے حسد کے ثنائے سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اور زمانہ کے خیل و اشتہار کی آگ سے بچ سکتے ہیں۔ خصوصاً وہ جو فیض دامن و صاف دل، ایک نیت اور سرخجام مرثیہ ہوں اکثر یہی اہل غصائل مخالفین کے بعض وعناد کی شدت کا باعث ہوتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ واقعات مغرب سے زیادہ مشرق میں رونما ہوتے ہیں۔ اور خصوصاً مسلمانوں میں دوسروں تو موں کی پرستش زیادہ پائے جاتے ہیں۔ واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن رشد کے مخالفین نے متعدد مرتبہ اس پر الزام لگانے کا قصد کیا۔ لیکن ابتداء میں ان کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ کیونکہ غلیفہ منعقد اپنے ابتدائی دور میں فلسفے کا دلدادہ اور حامی تھا اس طرح کچھ دنوں میں شکایت کا بازار سرد ہو گیا تاہم دشمن تو ہمیشہ تاک میں رہتے ہی میں خواہ کتنا ہی زمانہ کیوں نہ گزر جائے ان کو ہر وقت موقع کی تلاش رہتی ہے۔ جب منعقد اس عقلی انقلاب کی وجہ سے جس نے اس کو تصوف، اولیاء اور

زباں کا گرویدہ بنا دیا تھا۔ حکمت اور حکماء سے بدول ہو گیا۔ اسی زمانے میں ابن رشد کی ترقی کا ستارہ اس کی تالیفات کی اہمیت، علمی وسعت، طب کی علمی قابلیت نیز شریعت اور فقہ میں اس کے بلند مرتبے کی وجہ سے کمال عروج پر تھا اور یہ تینوں ایسی خصوصیتیں ہیں جو کسی ایک شخص میں کبھی جمع ہونے نہیں پاتیں۔

ابن رشد اپنے عمر کی ستر منزلیں طے کر چکا تھا کہ اس کے دشمنوں کے سینوں کی آگ بھڑک اٹھی بنصعود کی طبیعت کو صوفیا کے طریقوں کی طرف مائل دیکھ کر انہوں نے اس مؤلف کو غنیمت سمجھا۔ انہوں نے اپنے ان مدعا داروں کے ساتھ جو امیر کے دربار میں تھے۔ شریعت اسلام کی ممانعت کے حربے کو ہاتھ میں لیا رعبا کہ ان سے قبل اور ان سے بعد میں آنے والے حریت عقل کے دشمنوں کی عادت رہی ہے اور یہی اسے انصاف و شہرت پر مبنی مقیم تھا اور وہاں اس کے قیام نے طوالت کی اور وہ بحث مباحثے کی محفلوں سے لوگوں کو مسرور کر رہا تھا کہ دشمنوں کی امیدیں تازہ ہو گئیں، ان کی حاجت نوری ہو گئی۔ اور انہوں نے اپنے مخصوص لوگوں کو امیر کے ہاں بھیجا اور جس طرح چاہا ان کو ہاتھ کی تالیفات کے خلاف سمجھا دیا۔ امیر کی مجلس میں اس کی تعینفات سنائی گئیں اور ان کے معافی، اغراض اور قواعد پر بھی بعد دیگرے روشنی ڈالی گئی۔ دشمنوں اور حاسدوں نے ان کی مبادتوں سے لغو مطلب نکالے اور ان کو اپنے کمر اور بدگوئی کے ساتھ اس قدر ٹایا کہ ان کو سن کر امیر کی آتش غضب بھڑک اٹھی۔ انہوں نے اپنے نفس کی پوشیدہ قوت شر کو شریعت اسلام کی ممانعت کے پردے میں نمایاں کیا اور امیر کے دربار میں علانیہ ابن رشد کی شکایت شروع کر دی۔ ایک مورخ کا بیان ہے کہ کوئی ایسی مجلس نہیں ہوتی تھی جس میں شریعت اسلام کی ممانعت نہ کی جاتی ہو۔

یہ بھی ظاہر رہتا ہے کہ ابن رشد کے دشمنوں نے خلیفہ کو اس کے قتل کا مشورہ دیا تاکہ شریعت اسلام اس کے شر سے نجات پائے اور ان مداخلین کی حسن سعی سے جو اس کے وجود و بقا کی حفاظت کر رہے ہیں اور اس کے چشموں کو مخالفین سے بچا رہے ہیں۔ اس کو ترقی حاصل ہو۔ لیکن خلیفہ نے رحمہ اللہ سے کام لیا اور اس کی جان بخشی فرمائی اور انتقام کی تلوار کو نیام میں کر دیا اور اس کے ساتھ نیکی کی۔

**ابن رشد کے دشمن** ابو حامد یحییٰ ابن ابی الحسین بن زبج ہے، یہ بلوچ کسی ظاہری سبب کے ابن رشد سے متنفر تھا۔ اسی طرح ابو حامد کے بیٹوں قاضی ابوالقاسم اور ابوالحسین اور قاضی ابوجعفر اللہ اور خطیب ابوالفضل بن حجاج وغیرہ کو اس سے عداوت ہو گئی۔ جب ابن رشد کے دشمنوں نے اس پر حملہ آوری شروع کی تو انہوں نے اس کے ساتھ اس کے مریدوں اور اقدار اور ملازمہ کو بھی شانے کا تیر کر لیا تاکہ حکماء کی یہ مصیبت عام ہو جائے اور منصور کو اشارہ کیا کہ وہ اپنے غیظ و غضب کو مذہب کی ممانعت کے پردے میں ظاہر کرے تاکہ حکماء کو شدید ترین تکلیف پہنچائی جاسکے اور اس پر ملاست بھی کم ہو۔ چنانچہ منصور نے ایک مجلس کے انعقاد کا حکم دیا جہاں سلطنت کے تمام فقہاء جمع ہوں اور مجمع عام میں ظاہر کریں کہ ابن رشد ادا اس کے عقائد مذہب کو چھوڑ دیا ہے۔ لہذا وہ علانیہ مستوجب لعنت ہیں۔

ابن رشد کے شرکاء | ان رشد کے دوستوں میں ایک فقیر ابو عبد اللہ شمس المہاجر المصوبی ہیں جو اس کے ساتھ شاذ ملامت ہے اس کا سبب صرف وہ چند امور تھے جن کی وجہ سے مجاہد میں دوران بحث میں اس پر کتبہ جینی کی گئی تھی۔ حالانکہ اس دانتے کو گزرسے ہونے ایک زمانہ ہوا تھا، اسی طرح اس کے شرکار میں ابو جعفر ذہبی فقیر ابو الدافع کلبی ابو العباس حافظ شاعر قرطبی ہیں۔

نکبت کے اسباب | مؤرخین کا ان معائب کے اسباب کے بارے میں جو حکمت کے نام نہ دی گئی یعنی ابن رشد اور اس کے رفقاء پر نازل ہونے میں بہت کچھ اختلاف ہے ماکثر

مورخین کا بیان ان مادی محسوس اسباب کی جانب ہے جو خلیفہ کے فیض و غضب کا باعث ہوئے۔ لیکن ان میں سے ایک یا دو نے حقیقی اسباب بھی دریافت کر لیے ہیں جن کی جانب انہوں نے اشارہ کیا ہے چنانچہ ان میں سے ایک نے لکھا کہ ان معائب کے دو اسباب تھے جلی و خنی، ان میں سے سبب خنی بڑا سبب ہے اور وہ یہ ہے کہ حکیم ابو الولید نے ارسطو درج کتاب المنطق کا مصنف ہے، ان کی کتاب میں جو ان کی شرح لکھنی شروع کی۔ اس کو خاص طرح سے تہنیت دیا۔ اور اس کے اعتراض و دفع کیے نیز اس کے مناسب مزوری امور کا افتادہ بھی کیا۔ اس نے اس کتاب میں شتر گاؤں دروازہ کا ذکر کرتے ہوئے اس کی پیدائش اور مقام نشو و نما کے متعلق لکھا ہے کہ میں نے اس کو شاہ بربر کے پاس دیکھا ہے۔ یہاں اس نے علماء کے اس عام طریقے کو اختیار کیا ہے جو بادشاہوں اور ملکوں کے مذکر کے وقت پیش نظر ہوتا ہے اور ان بے جا خوشامدوں، تقریروں اور اسی قسم کے دوسرے طریقوں کو نظر انداز کر دیا جن کو خدام شاہ اور مصنفین کی کتابوں کے نقل کرنے والے استعمال کیا کرتے ہیں۔ یہی ان کی ابن رشد سے خوشنوی کا باعث ہوا اگر انہوں نے اس کا اظہار نہیں کیا۔ بہر حال اس معاملے میں ابو الولید بے غفلت مقرر ہوئی۔ دوسرے مددغ نے لکھا ہے کہ اہل تقریب کے بعض چغل خور جو اس کے خاندان اور شرافت قدیر میں حمسری کا دعویٰ کرتے تھے شاہ ابو یوسف کے پاس اس کی شکایت کی اور اس کے لیے طریقہ یہ اختیار کیا کہ اس کی کھٹی ہوئی بعض مینہ صاغات کا مطالعہ کیا جن میں اس نے بعض قدیم فلاسفہ کے اقوال کو خود اپنے ہاتھ سے نقل کیا تھا اور اس سے پچھلے لکھا تھا۔ پس یہ ظاہر ہوا کہ زہر بھی ایک مہبود ہے، انہوں نے اس کے اس قول سے ابو یوسف و آگاہ کیا، پس اس نے شتر قسہ طبع کے ہر طبقے کے روسا اور اعیان کو جمع کر کے ابن رشد کو طلب کیا۔ جب وہ حاضر ہوا تو ان اور ان کو اس کے سامنے پھینک کر پوچھا کہ کیا یہ تمہارا خط ہے؟ ابن رشد نے اس سے انکار کیا۔ لیکن ابو یوسف نے فرمایا کہ اس کے کھٹے والے پر خدا کی لعنت ہو۔ اور حاضرین کو بھی اس پر لعنت بھیجنے کے لیے کہا۔ اس کے بعد ابن رشد کو نہایت بری حالت سے فارغ البلد کر دیئے کا حکم دیا اس کے ساتھ ہی ان لوگوں کے لیے بھی فرمان جاری کیا جو ان علوم میں بحث کرتے تھے اور مختلف شہروں میں مراسلے بھیجے جن میں اس امر کی ہدایت کی گئی کہ تمام لوگ ان علوم کو یک لخت ترک کر دیں اور فلسفے کی تمام کتابوں کو جلا دیں سوائے اس کے کہ وہ طب احساب اور علم نجوم کے اس سے متعلق ہوں جن سے شب و روز کے اذقات اور سمیت قبلہ کی دریافت ہوتی ہو۔ ہر مراسلے تمام شہروں میں بھیجے گئے اور ان پر کما حقہ عمل کیا گیا۔



لیکن کچھ عرصے کے بعد جب امیر مراکش کی جانب سے لوٹا تو اس نے اپنے اس اصول کو ترک کر دیا۔ اور پھر فلسفے کی طرف مائل ہوا۔ اور اپنی رشد کو اندکس سے مراکش بلا بھیجا تاکہ اس پر احسان کئے اور اپنے پچھلے غرضوں کی اصلاح کی کئے چنانچہ اپنی رشد مراکش آیا لیکن تھوڑے ہی دن بعد وہ ایسا سخت بیمار ہوا کہ اس بیماری میں ۳۰ روز کے آخر میں اس کی موت واقع ہوئی۔ اس وقت کی عمر ستر برس کے قریب تھی۔ اس کے بعد خود امیر المومنین نے غرہ مغفر ۷۵۰ھ میں وفات پائی۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اپنی رشد کے مصیبت کے اسباب میں سے اس کے وہ تعلقات بھی تھے جو اس نے اپنی منصورہ والی قریبہ سے پیدا کیے تھے۔ شیخ ابوالحسن الرعینی نے اپنے شیخ ابو محمد عبد الباقیر رحمہ اللہ سے کہیں کہ وہ شخص جس کا آپ نے اپنے اس قریبہ کے زمانے میں بہت میل جول تھا اور اس سے انہوں نے بہت استفادہ کیا تھا، چنانچہ اپنی رشد نے کتابت کا کام انہی کے ذمہ کیا تھا۔ اور انہیں فضائل پر بھی مامور کیا تھا، یہ روایت کی ہے کہ جو کچھ بھی اپنی رشد سے منسوب کیا گیا ہے وہ اس سے بہتر ہے۔ شیخ اس کو نماز کے لیے جاتے ہوئے ایسی حالت میں دیکھا تھا۔ کہ وضو کے پانی کے اثرات اس کے قدم پر نمایاں رہتے تھے۔ میں صرف اس کو ایک دانتے پر قابل گرفت سمجھتا ہوں جو ضیافت ہی اہم واقعہ ہے اور یہ اس وقت ظہر پڑ رہا تھا کہ مشرقی اور اندکس میں یحییٰ بن زبیر نے یہ شہر مشہور ہو گئی تھی کہ اس سال ایک خاص دن ایک سخت آندھی آئے گی اور اس سے بہت سے لوگ ہلاک ہوں گے۔ لوگ اس خبر سے اس قدر گھبرا اٹھے کہ اس سے بچنے کے لیے زمین کے اندر سرنگ کھودنے لگے جب یہ بات مشہور ہوئی تو مختلف شہر کے باشندوں نے والی قریبہ کی جانب رجوع کیا۔ کیونکہ قریبہ طبع میں ایسے ماہرین نجوم موجود تھے جو اس فن میں بیروٹی رکھتے تھے ان میں ایک ابی رشد بھی تھا جو اس زمانے میں قریبہ کا قاضی تھا اور اسے ابن بدو د تھا۔ جب والی قریبہ کے پاس یہ لوگ پہنچے تو ابی رشد اور ابن بدو د نے اس آندھی کے متعلق طبیعت اور کواکب تاثیرات کے لحاظ سے گفتگو شروع کی۔ ابو محمد عبد الباقیر کا بیان ہے کہ میں اس وقت حاضر تھا اور اس نے گفتگو میں نے کہا کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو یہ آندھی بالکل اسی آندھی کی طرح ہوگی جس سے خدا تعالیٰ نے قوم عاد کو ہلاک کیا تھا۔ کیونکہ اس کے بعد کوئی ایسی آندھی نہیں چلی جس سے بے شمار لوگ ہلاک ہوئے ہوں اس پر ابن رشد نے میری مخالفت کی اور کہا کہ بخدا قوم عاد کا یہی وجود ثابت نہیں ہوتا چاہے ان کی ہلاکت کا سبب دریافت کیا جاسکے۔ ابی رشد کے اس قول سے حاضرین میں اس کی وقعت کم ہو گئی اور اس کی اس لغزش کو مرصع کفر اور کذب پر محمول کیا گیا، کیونکہ اس واقعے پر قرآن پاک کی آیتیں ناظر ہیں جن میں باطل کی کسی طرح تکفارش نہیں

ابن رشد مع اپنے دوستوں کے قریبہ کی مسجد امامہ اعظم میں حاضر ہوا۔ خلیفہ عقیادہ وعقو اور مجلس محاکمہ نے مجلس کا انعقاد کیا۔ قاضی ابوعبداللہ بن مروان نے کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا۔ مناشدہ دے کیا۔ جو مدعی حامی کے مرنے کے مشابہ تھا۔ قاضی کی تقریر سے عرض پڑی کہ ابی رشد پر دعویٰ قائم کیا گیا مرا فاعہ قاضی ابوعبداللہ اور مردہ ساں پہلو بھی۔ شلاً آگ وغیرہ۔ پس اگر نفع بخش پہلو مردہ ساں

پہلو پر غالب آجائے تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا اور اگر اس کے مخالف صورت ہو تو عمل بھی ویسا ہی ہوگا۔

## تہمت

اس کے بعد خلیفہ ابو بکرؓ بن حجاج کھڑا ہوا اور جو کچھ کہ اس کو حکم دیا گیا تھا۔ اس سے لوگوں کو آگاہ کیا مبادو وہ یہ تھا کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء اصلی مذہب سے خارج ہو گئے ہیں اور فلسفے اور فکرا کے علوم میں شغول ہوئے کی وجہ سے انہوں نے مسلمانوں کے عقائد کی مخالفت کی ہے اور اس ذات پاک کے احکام میں جو ظاہر و باطن سے آگاہ ہے رخصت اندازی کی ہے۔

## حکم

ابو انولید کو ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کو شی اسدائیل سے منسوب کرتے ہیں اور قبائل اندلس سے اس کا کوئی نسبہ رشتہ نہیں بتلاتے ایسا نہ میں رہنے کا حکم دیا گیا۔

## ابن رشد نے اپنی مدافعت نہیں کی

مومنین نے اس امر کی تصریح نہیں کی ہے کہ ابن رشد یا اس کے کسی رفیق نے اپنی مدافعت کے لیے کچھ بحث کی ہے یا غلیظ نے اس سے کہا کہ وہ اپنی مدافعت کیسے اور یہ واقعی ایک نہایت ہی بڑا فعل تھا۔ کیونکہ اس سے ابن رشد کے مدافعت کا حق زائل ہو گیا۔ جب ہم حریت فکر کے لیے اس فلسفی کی مدافعت پر غور کرتے ہیں تو ساتھ ہی اثینا کے قضاۃ کے سامنے سقراط کی مدافعت پیش نظر آجاتی ہے۔ جس کا غور ابن رشد کے محاکمے سے سولہ صدی پیشتر ہوا اور اس وقت دو قسم کے جذبات ہمارے دل پر مسلط ہوتے ہیں۔ ایک تو نفرت کا جذبہ ہے جو ان دشمنان قتل کے خلاف پیدا ہوتا ہے جو زماؤ قدیم سے حریت فکر کی مخالفت کرتے رہے ہیں۔ دوسرا تعجب کا جذبہ ہے جو ہمیں ان متحمن عربوں کی حالت پر ہوتا ہے۔ جو میرج سے چاندنی قبل کے یونانیوں سے زیادہ عادل و مہربان تھے حالانکہ ان دوڑوں اقوام میں شہری و بدوی ہونے کے لحاظ سے بہت بڑا فرق تھا کیونکہ ابن رشد کے رجسٹروں نے مرنے کی موتی جلا وطنی پر اکٹفا کیا۔ بخلاف اس کے سقراط اعظم کے جنوں نے اس بڑے حیا پر دم نہ کیا اور اس کی جلال کثرت اور حسن خلق کے آگے مرگوں نہ ہوئے اور اس کو جلا دے سپرد کر ہی دیا۔ جس نے اس کو اس کے اقربا و احباب و معتقدین اور شاگردوں کے سامنے جام شہادت پلا دیا۔ اندلس کے عرب سترھویں صدی عیسوی کے عالم سائنس گیا یلو پر غلم و ستم ڈھانے والوں کی نسبت زیادہ مہربان اور انصاف پسند تھے۔ اور اکثر ارباب غلم کے مقابلے میں جن کا سرگردہ ہالون و محاسبت کچھ رحمدل تھے۔ کیونکہ انہوں نے تو سولہویں صدی عیسوی کے وسط میں میشل سقرید کو ویرانی خون کے اکشتاف کی بنا پر زندہ جلا دیا۔

لیکن اس سے ہمارے غیظ و غضب میں کسی طرح کمی نہیں ہوتی جو ہمیں ابن رشد کے خلاف فیصلہ صادر کرنے

دالوں پر آتا ہے۔ کیونکہ ظلم و ستم ہر زمانے میں اور ہر جگہ ایک نہایت مذموم فعل تسلل اور دیا گیا اس کے حامی ہمیشہ عوام کی خدشات اور لعنت کا نشانہ بنے رہے ہیں جب تک کہ وہ مذہب کی آڑ میں عقلی ترقی کے مانع ہوتے رہے کیونکہ یہ فعل بظاہر تو حق معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں اس کی بنیاد باطل پر ہے اس لیے کہ مذہب نے اپنی حمایت کے لیے کبھی اذیت رسانی، قتل، جلا وطنی کا حکم نہیں دیا لیکن جاہل اور گمراہ فتنہ پر دوزخین اہل شریعت کے بنائے سے اپنا انتقام لیتے ہیں اور اپنے فیض و حسد کی آگ سے دیکتے ہوئے سینوں کو ٹھنڈا کرتے ہیں مذہب اس کا کسی طرح ذمہ دار نہیں۔

## فلسفے کی لڑائی میں شعر کی تاثیر

ابن رشد اور اس کے احباب کو سخت مزاؤں کے بعد جلا وطنی کا حکم دیا گیا اور پھر ورا د البحر ممالک میں ان کے خلاف ایک سخت قربان بھی کیا گیا۔ فلسفے کی اس جنگ میں شعر سے بھی کام لیا گیا چنانچہ الحارث البوہسین ابن جریر نے اس میدان میں قدم رکھا تاہم یہ اس کا نام اور وہ نظم جو اس نے اس کش مکش کے زمانے میں کبھی مکتی محفوظ رکھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ میں بعض عجیب و غریب باتیں پائی جاتی ہیں۔ شکیہ کہ تاریخ نے اکثر اہل دفن کے نام تو یاد نہیں رکھے جو ابوہسین سے بہت زیادہ مستحق ذکر تھے۔

الحارث البوہسین نے لکھا ہے:-

- ۱۔ ابن رشد کو یہ یقین ہو گیا کہ اس کے تالیفات تلف کیے جانے کے قابل تھے۔
  - ۲۔ اے اپنے نفس پر ظلم کرنے والے خدا غور کر کہ کیا تو آج کسی ایسے شخص کو پاتا ہے جو میرے ساتھ موافقت کرے۔
  - ۳۔ اے ابن رشد جب زمانے میں تیری جد و جہد انتہا کو پہنچ گئی کہ تب بھی تو نے راہ حیات اختیار نہیں کی۔
  - ۴۔ تو دین کے معاملے میں ریا کار رہا کہ تیرے آبا و اجداد کا یہ طہ مذموم نہ تھا۔
  - ۵۔ ابن رشد نے اپنی گمراہی کے زمانے میں کہ دین کو جس طرح چالا بدلا۔
  - ۶۔ خدا کا شکر ہے کہ وہ گرفتار ہوا کہ اور اس کے پیرو بھی۔
  - ۷۔ پھر ایسے گمراہ کی گرفتاری کے لیے حکم خدا جاری ہوا کہ جو متفلسف ہے اور زندقہ ہے۔
  - ۸۔ ان کا انتہاک منطق میں رہا کہ یہ صحیح کہا گیا ہے کہ بلا کا ردول منطق پر ہوتا ہے۔
- منصور کی مدح کرتے ہوئے لکھتا ہے:-

- ۱۔ اے امیر المؤمنین خدا نے تعالیٰ تجھ کو اپنی انتہائی مراد کو پہنچائے کہ کیونکہ تو نے یہیں اپنی مراد تک پہنچایا۔
- ۲۔ تو نے اسلام کی پیروی کی اور اس کی بند چوٹیوں تک جا پہنچا کہ اور تیرا مقصد عالی خدا کے پاس مقبول ہوا۔
- ۳۔ تو نے ایک فرستہ کو گرفتار کر کے خدا کے دین کی حفاظت کی کہ ان کی منطق کے ساتھ بلائیں وابستہ تھیں۔
- ۴۔ تو نے ان لوگوں کے سامنے کھڑا کیا اس حالت میں کہ لوگ ان پر برادرت کا اظہار کر رہے تھے کہ اور ان کی رسوائی کی وجہ سے خواہشات میں ایک سرود پیدا تھا۔

۵۔ تو نے سارے عالم میں یہ حکم جاری کیا کہ ان کے عقائد اور ان کی کتابوں کی تحقیق کی جائے اور یہ کوشش قابلِ پسند ہے۔

۶۔ تلوار ان کی بہت شائق تھی، لیکن نفس کے لیے رسوائی تلوار سے زیادہ قاتل ہے۔

۷۔ بعض ایک شے کے درجہ سے اسلام کے ظاہری احکام پر عمل کرتے ہوئے، تو نے تلوار کو ان سے روک لیا اور تیرا اصول بالکلیہ عدل پر مبنی ہے۔

یہ ہیں وہی جیسے کے اشعار جو ہم نے بطور شہادت پیش کیے ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی اشعار ہیں جن کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔

### ابن جبیر کے کچھ حالات

ابوالحسن محمد بن محمد بن جبیر الاندلسی البلیغی مغرب میں علم ادب اور شعریے اعتبار سے بہت بلند مرتبہ رکھتے تھے چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں انہوں نے تین سیاحتیں کیں اور مصر، شام، حجاز، عراق، مغلیہ کو دیکھا ہے آخر میں اسکندریہ میں اقامت گزریں ہوئے جہاں وہ احادیث کی روایت کرتے رہے یہاں تک کہ چھٹی صدی کے اواخر میں وفات پائی ان کا سیاحت نامہ لیدن میں دومترہ طبع ہوا اور فرانسیسی اور اطالوی زبانوں میں اس کا ترجمہ بھی ہوا۔ ان کے حالات احاطہ باخبار غرناطہ میں مذکور ہیں۔

ابن جبیر اندلس کے شعرا میں سب سے زیادہ بلیغ تھے۔ ان کی تمہید نہایت پاکیزہ و صاف ہوتی تھی۔ شعرائے عرب میں وہ سب سے زیادہ صادق الارادہ، سلیم القلب، قوی الایمان اور صحیح العقیدہ تھے۔ قدیم شعراء اور محدثین ان کی فضیلت کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کے اصح بیان کا بہترین ثبوت ابن جبیر کا وہ قصیدہ ہے جس میں وہ ان مقامات مقدسہ کے حالات لکھتے ہیں۔ جن کی قریضہ ج کی ادائیگی کے زمانے میں انہوں نے سیاحت کی تھی۔ ابن جبیر ابن رشد کے معاصرین سے تھے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ انہوں نے ابن رشد کی جو بھوک ہے اس سے ان کا مقصد غلیظہ کی خوشامخیا دین کی حمایت کے ذریعے بعض فخر و اقدار کے حصول کا خیال تھا۔ ان کی اس لغزش کا اصل سبب ان کی قوت ایمانی اور راسخ الاعتقادی تھی۔ کوئی اعتدال پسند مدرس ابن جبیر پر الزام نہیں لگا سکتا کیونکہ انہوں نے ابن رشد کے فلسفے کو سمجھا ہی نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب اور شعر کا راستہ علم و حکمت کی راہ سے الگ ہے۔ ہمیں اس بلند پایہ ادیب کی اس لغزش پر جس کا شمار عربی شاعری کے جلیل القدر شعراء اور اکابر مؤلفین و سیاحین میں کیا جاتا ہے صرف افسوس ہوتا ہے۔

ابن رشد کی سب سے بڑی معیبت | ابن رشد کے لیے سب سے بڑی آفت یہ تھی کہ عوام الناس کو اس کے اور اس کے رطے کے خلاف براہِ گینہ کیا گیا تھا اور

انہیں ان دونوں پر سب ہوشم کرنے پر آمادہ کیا جاتا تھا۔ عوام ان اس کی حیثیت ہرنے میں ایک ایسے فریق شامت کی ہوتی ہے جو بادشاہوں فلسفیوں اور اہل مذہب کے درمیان دخل انداز ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اپنے ہی لیے قوت حاصل کرنا چاہتا ہے اور ان متنازعین سے ہر قسم میں اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ عوام پر تسلط حاصل کرے بادشاہ اور اہل مذہب دبیوی قوت کے طالب ہوتے ہیں جس کا قیام جمہور کے ذریعے ہوتا ہے بخلاف اس کے علما عقلی قوت کے طلب گار ہوتے ہیں جس کا مدعا خود ان کی مدح و ثناء میں ہے۔

ابو الحسن بن قطران نے ابن رشد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ زمانہ مضائب میں سب سے جاگاہ واقعہ جو مجھ پر گزر رہا ہے وہ یہ ہے کہ میں اور میرا لڑکا عبد اللہ قرطبہ کی مسجد میں داخل ہوئے اس وقت عصر کی نماز کا وقت قریب تھا یکایک بعض مغلوں نے ہم پر حملہ کیا اور ہم کو وہاں سے نکال دیا۔

### منشور

منصور اور اس کے شیروں نے ابن رشد اور اس کے زلفاد پر صرف ملامت کرنے یا مجلس محاکمہ میں ان پر الزام قائم کرنے اور اس کے بعد جلا وطنی کی سزا دینے ہی پر جس میں کسی قسم کی مقرر داری کا موقع نہیں دیا گیا، اکتفا نہیں کیا۔ ان کیسے ہر دونوں نے ان واقعات کو تمام محاکمہ میں منتشر کرنے کا قصد کر لیا۔ چنانچہ منصور نے اپنے کاتب عبد اللہ ابن عباس سے کہا کہ وہ مراکش وغیرہ کو ایک منشور کے ذریعے ابن رشد کے تمام واقعات سے مطلع کر دے۔ اس منشور کا کاتب خلیفہ کا پرائیویٹ سکرٹری تھا جس کا نام ابو عبد اللہ محمد بن عبد الرحمن بن عباس تھا اس کا مقام پیدائش پرستان تھا (جو شاید برسکونہ ہے) جو اندلس کے شہروں میں ایک قریب ہے یہ شخص ایک زمانہ دراز تک منصور اور اس کے بیٹے محمد اور پوتے یوسف کا کاتب رہا ہے اس نے طویل عمر باقی اور سلامت میں انتقال کیا۔ ابو عبد اللہ اپنی اعلیٰ عمارت اور حسن استعداد کے لحاظ سے یکتائے زمانہ تھا خلفائے بنو تومرت کو ان کی حکومت کے قیام کے زمانے سے عبد اللہ کی طرح کوئی کاتب دستیاب نہیں جو ان کے طریقے سے واقف ان کے قلوب میں جگہ کیے ہوئے ان کے اصول پر کاربند اور ان کے خیالات کا حامی ہو۔ کیونکہ ان کی کتابت کا طریقہ دوسروں سے بالکل الگ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر حالت میں ان کا ہم نوا تھا اور ہر امر کے میلانات اور مقاصد کو پیش نظر رکھتا تھا اور نہ اس کے لیے تین یا چار خلفاء کی خدمت کرتی اور ان کا اقتدار حاصل کرنا مشکل تھا عبد اللہ بعض مشرقی شہروں کے ان دو یا تینوں کی طرح تھا جو زمانے کے مطابق عمل کرتے ہیں اور سر بادشاہ کی مصاحبت کی اہلیت رکھتے ہیں اور جو بھی حوادث پیش آئیں یا حالات بدل جائیں یا اصول و آئین میں تغیر ہو جائے ہر وقت وہ ایک مخلص خادم اور مقرب مصاحب بنے رہتے ہیں۔ رہا یہ امر ان کی باطنی حالت ظاہر کے مطابق بھی ہوتی ہے یا نہیں اس کا علم خدا کو ہے۔

### نص منشور

گزشتہ زمانے میں ایک ایسی قوم گزری ہے جو قومات کے سمندر میں غوطہ زن تھی لیکن عوام ان اس کی

ذکاوت کے معترف تھے۔ اس وقت کوئی ایسا شخص نہ تھا جو خدا نے حی قیوم کی طرف لوگوں کو دعوت دیتا نہ کوئی ایسا حاکم تھا جو شکوک اور معلوم میں تمیز کرتا۔ انہیں نے دیکھا میں ایسی تعالیٰ تعالیٰ جھوٹیں جو محض لغویں اور جن کے اوراق اور معانی دونوں سیاہ ہیں۔ ان میں اور شریعت میں زمین اور آسمان کا بند ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ عقل ان کی میزان اور حق ان کی دلیل ہے۔ ایک سٹلے میں ان کے کئی فرقے بن جاتے ہیں اور ہر ایک کا خاص مسلک ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دوزخ اور دوزخیوں کے جیب عمل کے لیے پیدا کیا۔ ان کے اس قسم کے اعمال صرف اس لیے ہیں کہ وہ قیامت کے دن اپنا بوجھ پوری طرح اٹھائیں۔ اور ان کا بوجھ بھی جن کو انہوں نے بغیر علم رکھنے کے گمراہ کیا (الاکیر) (اگاہ ہو کہ یہ ان کا بوجھ بہت ہی بڑا بوجھ ہے) انہی میں سے اس بڑے بیٹا، یعنی اسلام میں، چند ایسے شیاطین انس پیدا ہوئے ہیں جو خدا نے تعالیٰ اور زمین کو دھوکا دیتے ہیں۔ (حقیقت میں وہ صرف اپنے نفوس ہی کو دھوکا دیتے ہیں اور ان کو اس کا شعور نہیں ہوتا۔ ان میں سے بعض کے کانوں میں باطل چیزوں کو ڈالتے ہیں۔ اگر خدا چاہتا تو یہ اس قسم کے افعال نہ کرتے اسے نہی تم ان کو اور ان کی افتر پروا نہیوں کو ان کی حالت پر چھوڑ دو) پس یہ لوگ اہل کتاب سے زیادہ فزیر رساں ہیں اور وہ خدا کی طرف رجوع کرنے اور اس کی طرف لوٹنے سے بہت دور ہیں۔ کیونکہ اہل کتاب کو تو گمراہی و کوتاہی میں کوثریں بہتے ہیں بخلات اس کے ان لوگوں کا نصب العین تغفل اور غفلت ہے تغفل متعدد و طبع کاری ہے ایک عرصے سے ان کے ذہن نے تمام عالم کو مسموم کر رکھا تھا یہاں تک کہ خدا نے تعالیٰ نے ہم کو ان میں سے چند افراد کی خبر دی اور زمانے نے باوجود ان کے سخت جنگ جو ہونے کے ہمیں ان کے مقابل کر دیا اور باوجود ان گناہوں کے قطعاتی کو ان سے روک دیا (اور ہم ان کو صرف اس لیے جہالت دیتے ہیں کہ ان کے گناہوں میں اضافہ ہو)۔ (کوئی معبود اس کے سوا نہیں وہ علم کے لحاظ سے تمام اشیاء پر وسیع ہے)

خدا تمہیں بڑی کے درجے پر پہنچائے، ہم تم سے ان کا ذکر اپنے فہم کے مطابق کر رہے ہیں۔ اور تم کو اس بعیرت کی جانب دعوت دیتے ہیں جس سے خدا کا قرب حاصل ہو جائے۔ خدا نے جب ان کے اندھے پن کو روکا اور ان کی رسوائیوں اور گمراہیوں کو افشا کرنا چاہا تو بعض لوگوں کو ان کی ایسی کتابوں سے آگاہ کر دیا جو ضلالت پر مشتمل تھیں اور جو اٹھ گانے تک کے قابل نہ تھیں۔ ان کا ظاہری وعدہ کتاب اللہ سے مزین ہے لیکن ان کے اندر اعراض عن اللہ کی تعلیم دیتی ہے۔ ان میں کفر ایمان کے لباس میں جلوہ گر ہے اور صلح کی صورت میں جنگ بنایا ہے۔ یہ کتابیں منزلۃ الاقدام ہیں، وہ چراغ ہیں جو جوت اسلام میں پھیل رہے ہیں۔ اہل صلیب کی تلواریں بھی ان کے آگے گویا سرنگوں ہیں اور ان کی شرابخیزی کے مقابلے میں ان کی ساری کار پر دانیائی بیچ ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہری حیثیت، لباس اور گفتگو کے لحاظ سے مسلمانوں کے شاہ ہیں، لیکن اپنی باطنی حالت گمراہی اور افترا پر دانی کے اعتبار سے ان کے بالکل مخالف۔ جب ہمیں ان کے متعلق ایک ایسی بات کا علم ہوا جو دین کی آنکھ کی کشاکش اور اس کے روشن چہرے کا ایک سیاہ داغ تھا تو ہم نے ان کو اس طرح نکال پھینکا جس طرح پھل سے گٹھلی، اور ان سے اسی طرح دوری اختیار کر لی جس طرح کہ گمراہ احمقوں سے گریز کیا جاتا ہے اور

ان سے ہم نے اللہ کے واسطے قطع تعلق کر لیا جیسا کہ ہم مومنین سے اللہ کے واسطے محبت رکھتے ہیں اور ہم نے خداے تعالیٰ سے دعا کی کہ اسے پروردگار دینا دین جی ہے تیرے خاص بندے تو متعین کے نام کے موسوم ہیں لیکن یہ اشارہ تیری آیتوں سے برگشتہ ہو گئے ہیں اور ان کی بے تعلقات اور بصیرت تیری جمعیتوں کو دیکھنے سے اندھا ہو گئی ہے۔ پس اے پروردگار تو ان کتابوں کو فنا کر دے اور انہیں ان کے ساتھیوں اور مددگاروں سے جان بھی وہ ہوں غلامے بہت جلد تلوار کے ذریعے ان کی زبان کی روک تھام ہوگی اور وہ خواب غفلت سے بیدار ہو جائیں گے وہ ذلت و رسوائی کے مقام تک پہنچ چکے ہیں۔ اور خدا کی رحمت سے دور ہو گئے ہیں۔ (اگر وہ پھر اس دنیا میں ٹوٹ جائیں تو وہ دوبارہ انہی امور کا ارتکاب کریں گے۔ جن سے ان کو باز رکھا گیا تھا اور حقیقت میں یہ لوگ جھوٹے ہیں)

پس اسے لوگو! (خدا انہیں توفیق عطا فرمائے) اس گروہ سے اپنا ایمان بچاتے رہو اور ان سے الیے ہی پرہیز کرو جیسے کہ نہز فائل سے، جو بدن میں سرایت کر جاتا ہے جس کے پاس بھی ان کی کتابوں سے کوئی کتاب پائی جائے گی تو اس کی سزا آتش ہوگی جس میں ان کو جلا یا جائے گا اور اس کے مٹوانے اور تاراجی کا بھی وہی انجام ہوگا اور جب ان میں سے کسی ایسے شخص کا پتہ چلے جو گمراہی میں ڈوبا ہوا ہو اور راہ راست سے ہٹا ہوا ہو تو اس کی اصلاح و درستگی میں محنت کی جائے (اور تم ظالمین کی طرف مائل نہ ہو جاؤ کیونکہ تم دوزخ کی آگ میں جھڑک دیے جاؤ گے) واللہ کے سوائے تمہارا کوئی مددگار نہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن کے اعمال ضائع ہو گئے ہیں، آخرت میں ان کے لیے آگ کے سوائے کچھ نہیں، جو کچھ انہوں نے کیا وہ ضائع ہو گیا اور ان کے تمام اعمال باطل نظر آئے، خدا نے تمہارے شہر کو ظہور کی نہایت سے پاک و صاف رکھے اور حق کی حمایت کے لیے تمہارے اجتماع اور ہجوم کا جس پر عطا فرمائے بے شک وہ منعم و کریم ہے۔

## محاکمے کے بعد

محاکمہ اور مشورہ کے کھلے جلنے اور اس کی سلطنت کے اطراف و اکناف رواد کرنے اور اپنی رشد کی خدمت میں قصائد کے تحریر ہونے اور اس کے حامد پر عین و تشبیہ ہونے کے بعد کہا جاتا ہے کہ آئینہ رشد کو لیا (۱۷۷۷) جلاد وطن کر دیا گیا۔ لیکن مزا کی مدت حقیق کے ساتھ معلوم نہ ہو سکی۔

اکابر مورخین کی رائے ہے کہ آئینہ رشد کی تکلیف، مزا اور صفو کا زمانہ ایک سال سے تین ماہ نہیں ہوا چنانچہ شیخ الشیوخ تاج الدین بیان کرتے ہیں کہ جب میں اندلس کے شہروں میں داخل ہوا تو آئینہ رشد کے بارے میں دریافت کیا تو لوگوں نے کہا کہ وہ خلیفہ یعقوب کے حکم سے اپنے مکان میں نظر بند ہے اس کے پاس کوئی آسکتا ہے اور نہ وہ کسی کے پاس جا سکتا ہے۔ یہ ایک قسم کی سیاسی قید تھی۔ کیونکہ اس کی روایت کے مطابق آئینہ رشد اپنے مکان کے ایک صحن میں تنہا زندگی بسر کرتا تھا۔ تاج الدین نے اس کا سبب دریافت کیا تو لوگوں نے کہا کہ اس کے متعلق بہت سی محل باتیں مشہور تھیں اور یہ شہود ہے کہ وہ قدامت کے علوم متروک کے مطالعے

میں مشغول رہا کرتا ہے۔ تاج العین روایت کرتے ہیں کہ ابن رشد نے ۵۹۲ھ کے اواخر میں اس وقت وفات پائی جب کہ وہ بھام مراکش اپنے مکان میں مقیم تھا۔

لیکن ہمارے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے ایشیلہ کی ایک معتبر جماعت نے منصور کو قلعین دلایا کہ ابن رشد پر جو کچھ بھی الزامات عائد کیے گئے ہیں محض بے بنیاد ہیں۔ اس پر منصور نے ابن رشد اور اس کے تمام دوستوں اور مریدوں اور شاگردوں پر جنوں نے اس کے ساتھ سزا پائی تھی خوشنودی کا اظہار کیا۔ چنانچہ وہ منصور سے شفاعت کے طالب ہوئے اور معافی چاہی اور یہ واقعہ ۵۹۵ھ میں ہوا۔ منصور نے ان کی تمام تقصیریں معاف کر دیں اور ابن رشد کو مقررین میں داخل کر لیا۔

منصور نے ابو جعفر ذہبی کو طلبہ اور اطباء کا مزدار یعنی ان دونوں جماعتوں کا نقیب بنایا اور ابو جعفر ذہبی کی خوشنودی کے لیے ان سے کہا کہ تاہما کہ وہ اس خالص سونے کی طرح ہے جس کو میچھلانے سے اس کی جلا میں اور اضافہ ہوتا ہے۔ اس سے اس امر کی طرف اشارہ تھا کہ زمانہ مصائب نے ذہبی کو اور بختہ بنادیا ہے۔ گویا حکام کو جیس اور جہ وطنی کی ضرورت ہے تاکہ وہ بادشاہوں کی تعریف اور تحسین کے لائق ہوں۔

### خلاصہ عامہ

خلیفہ منصور اپنے ابتدائی دور حکومت میں ایک مقل منہ اور انصاف پسند امیر تھا جس کو حکمت اور حکماء سے خاص محبت تھی۔ اس کے دہادی ایسے ہی تھے جیسے کہ اس کے باپ کے وقت چنانچہ وہ حکمار کی عزت و توقیر کیا کرتا تھا۔ لیکن آخری زمانے میں اس کی طبیعت میں ایک انقلاب ساییدہ ہوا (اس میں وہ زامہ میں گیا) اور اولیاء و وزراء کے قریب کا خوالاں ہوا۔ اور فیصلے سے ایک گورنر اعراض کرنے لگا۔ دین رشد کے دشمنوں نے اس موقع کو بہت فہیمت جانا اور منصور سے اس کی اور اس کے مریدوں اور شاگردوں کی شکایت کرنی شروع کی اور اس کو باور کرایا کہ فلاسفہ کی قسم کی آزادی کہ وہ جو چاہیں کہیں اور کھیں سلطنت اور مذہب کے لیے ضرور ہاں ہے چنانچہ انہوں نے اس کو ان کی سزا دی کا طریقہ سمجھایا۔ پس منصور نے ان کا کسمان لیا اور ان کے مسلک پر چلنے لگا۔ جس میں اس کے اختیار کو دخل نہ تھا۔ لیکن جہان ملک ہو سکا اس نے ان کی سزائیں تخفیف کی اور محض موقعی جلا وطنی پر اکتفا کیا۔ اس کے بعد ہی اس کو مذہب است ہوئی چنانچہ اس نے ان کو معاف کر دیا اور ان سے اپنی خوشنودی کا اظہار کیا۔ پس یہ تمام مصائب حقیقت میں حسد اور انتقام کا نتیجہ تھے، حامدوں اور کین پروروں کو عرصہ قریب کا بہت کچھ موقع ملا۔ جس پر انہوں نے جی کھول کر زہر اگلا۔ اپنی آتش حسد کو شعلہ کر لیا۔ لیکن بعد میں خلیفہ پر حقیقت کھل گئی اور اس نے توبہ کر لی۔

### ابن رشد کی تالیفات

تاریخ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ابن رشد نے چھتیس برس کی عمر سے قبل کوئی کتاب لکھی اور یہ کوئی تعجب



کی بات نہیں کیونکہ طب، فقر، محنت میں استعداد پیدا ہونے کے لیے ایک عویل عمر کی ضرورت ہوتی ہے۔ ابن رشد  
ان مبتدعین میں سے نہیں تھا جو لیے علوم پر کتابیں لکھا کرتے ہیں۔ جن میں ان کو کافی مہارت نہیں ہوتی جیسے شعراء  
اور نغمہ نگار۔ وہ ایک حید عالم تھا اور عالم کے لیے یہ لازمی ہے کہ تدوین سے قبل وہ کافی خوردنومل اور تحقیق بھی  
کرے اس امر کی تصریح ضروری ہے کہ ابن رشد کی تالیفات کے ابتدائی زمانے سے اس کی قوی عقل اور غالب ارادے  
نے فکر کے طریقے سے کبھی اس کو ہٹے نہیں دیا۔ اس نے اپنی باقی ماندہ عمر درس، بحث و مباحثہ اور تالیف جیسے  
اہم کاموں میں صرف کی۔ رہبان نے کتب خداد اسکو ریال کی ایک عربی فرست میں اس کے اٹھتر رسائل اور فلسفہ  
اور طب، فقر اور علوم کام پر مختلف کتابوں کا تذکرہ کیا ہے۔ جن میں سے ابن ابی اصیبعہ نے پچاس کی تصریح کی  
ہے اور ابن ہارث نے نو صرف چار کا ذکر کیا ہے۔ شاید اس نے صرف مشہد کتابوں پر ہی اکتفا کیا ہے۔

## کتب مطبوعہ عربی

(۲) فصل المقال

(۱) تنهاضة النفاة

(۳) القسم الرابع من ورا الطبيعة

(۳) الكشف عن مناهج الاول

(۵) هداية المجتهد ومقايمة المقتصد

اس کی بعض فلمی کتابیں بھی ہیں جن کی تقریب صراحت کی جائے گی۔ ان کے علاوہ جتنی کتابیں ہیں یا تو  
لاطینی میں ہیں یا عبرانی میں اور ان میں سے کسی ایک زبان میں طبع کی گئی ہیں۔ اس کے بعض فلسفے کی عربی  
کتابوں کا فلمی مجموعہ بنام فلو رس (راٹلی) دارالکتب اوفینشیہ میں موجود ہے جس کا ہم نے ۱۹۱۰ء کے موسم  
گرما میں معائنہ کیا ہے۔

## ابن رشد کی تالیفات کی تاریخ

مؤلف کے عمر کے اس حصے کو جس میں وہ اپنی کتابیں تصنیف کرتا ہے۔ بہت کچھ اجمیت حاصل ہے۔ ہم نے  
یہاں ابن رشد کے مؤلفات کی ترتیب سے بحث کرنے کا جو ارادہ کیا ہے۔ وہ ان کی تدوین کے سنہین کے لحاظ  
سے ہے چنانچہ ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں۔ محقریب قارئین کو اس جدول سے معلوم ہو جائے گا کہ ابن رشد  
نے چھتیس برس کی تالیف میں گزارے جو اس کی عمر کا نصف حصہ ہے کیونکہ اس نے بہتر برس کی عمر میں  
وفات پائی ہے اور یہ بھی واضح ہو گا کہ اس نے تالیف کے کام کو سوائے اس مصیبت کے زمانے میں  
کبھی ترک نہیں کیا جب کہ اس کو امانت اور جلا وطنی کی سزا دی گئی تھی اور جب کہ اس کا سن بہت  
حماوند کر گیا تھا۔ یہاں ہم بعض تالیفات کے اوقات کا اندازہ کرتے ہیں۔

تقریباً چھتیس برس کے سن میں اس نے الکلیات فی الطب کو ترتیب دیا۔

تقریباً تینتالیس برس کے سن میں المشرح الصغیر للجزئیات والمجوان کو ترتیب دیا۔

تقریباً چالیس برس کے سن میں الشرح الوسط للطبیعة والتحلیلات الاخریہ کو ترتیب دیا۔

تقریباً پینتالیس برس کے سن میں شرح السماء والعالم کو ترتیب دیا۔

تقریباً انچاس برس کے سن میں بقام قسّمہ الشرح الصغیر للفصاحة والشعر والوسط لما بعد الطبیعات کو ترتیب دیا۔

تقریباً اکان برس کے سن میں الشرح الوسط للاخلاق کو ترتیب دیا۔

تقریباً تیرہ برس کے سن میں بقام مراکش بعض اجزاء من مادّة الاجرام کو ترتیب دیا۔

تقریباً چھ برس کے سن میں الكشف عن مناهج الاولیة کو ترتیب دیا۔

تقریباً اکتھ برس کے سن میں الشرح الکبیر للطبیعة کو ترتیب دیا۔

تقریباً اڑسٹھ برس کے سن میں شرح غالیئوس کو ترتیب دیا۔

تقریباً ستر برس کے سن میں المنطق کو بزمانہ معائب ترتیب دیا۔

اس جدول کے بعد ابن رشد کی بعض الیسی تالیفات رہ جاتی ہیں جن کی تدوین کی تاریخ نہیں بیان کی جاسکتی اور وہ حسب ذیل ہیں :-

(۱) شروحہ علی التحلیلات الثانی

(۲) الطبیعة والسماء

(۳) النفس

(۴) ما بعد الطبیعة

ان کے علاوہ ارسطو کی جو کتابیں ہیں ان میں سے ابن رشد کی صرف دو شرحوں کا پتہ چلتا ہے۔ الوسط الصغیر اور ارسطو کی بعض کتابیں ایسی ہیں جن پر اس کی شرحیں دستیاب نہیں ہوئیں جیسے (۱) المیوان (۲) السیاستہ یہ کل دس کتابیں ہیں۔ المیوان کی شرح مفقود ہے لیکن اس کا تذکرہ عبد الواحد ابن ابی الصیدہ اور فہرست اسکودریال نے مرتب کیا ہے ابن رشد نے ارسطو کی سیاست کی شرحیں نہیں لکھیں۔ اور الوسط الاخلاق کی شرح کے مقدمے میں لکھا ہے کہ اس نے مغربی شہروں میں ارسطو کی سیاست کا کوئی عربی ترجمہ نہیں دیکھا اور جب اس نے افلاطون کی "جمہوریت" کی شرح لکھنی شروع کی تو اس نے کہا کہ اس شرح کی صرف اس لیے اس نے ابتدا کی کہ اس کو ارسطو کی سیاست کی کتاب میں دستیاب نہیں ہوئیں۔ اگر یہ اس کو مل جاتی تو افلاطون کی جمہوریت سے وہ متغنی ہو جاتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ یونان کے آداب و تمدن سے واقف نہ تھا کیونکہ اگر واقعیت ہوتی تو اس کو یہ معلوم ہوتا کہ جو کچھ ارسطو نے اس موضوع پر لکھا ہے وہ بہت مختصر ہے اور اس میں وہ افلاطون کا متقلد ہے۔ اس نے کوئی کتاب بھی ایسی نہیں لکھی جو جمہوریت کے حسن و کمال کے مکمل بھگ ہو۔ ابن رشد کی تالیفات کے موضوع قارئین کے ذہن سے قریب کرنے کے لیے ہم نے حسب ذیل طریقے سے ان کو ترتیب دیا ہے۔

## فلسفیانہ مابینات

(۱) تہافت التہافت وموضوعہ، ولی علی الفلاسفۃ للغزالی - نفل تہافتہ کے معنی بعض تعلیمات کا سقوط اور ان کی تردید کرتی ہے۔ اس کتاب کی غایت غزالی کی کتاب کی تردید ہے۔ اس کا ایک عربی نسخہ مطبوعہ ہے اور اس کے ترجمے لاطینی اور عبرانی میں بھی ہیں۔

(۲) رسالۃ فی ترکیب الاجرام - یہ وہ تمام مقالات ہیں جو مختلف اوقات میں لکھے گئے ہیں۔ یہ کتاب لاطینی اور عبرانی میں منتشر ہے۔

(۳) کتابان فی الاتصال جولاہینی اور عبرانی زبان میں موجود ہے۔

(۵) اربعۃ کتب فی مسئلۃ هل العقل المادی یسکنہ ادراک الصور المنفصلہ (لاہینی)

(۶) شرح کلام ابن باجہ فی اتصال العقل المنفصل بالانسان (اسکوریا)

(۷) کتاب الکوین

(۸) فی معقولات الشرطیہ

(۹) الضروری فی المنطق

(۱۰) مختصر المنطق

(۱۱) مقدمۃ الفلسفۃ فی اثنی عشر رسالۃ (عربی اسکوریا ص ۶۲۹)

(۱۲) شرح جہوریۃ افلاطون (عبرانی ولاہینی)

(۱۳) شرح الفارابی وارسطو فی المنطق

(۱۴) شرح علی الفارابی فی مختلف المسائل

(۱۵) نقد الفارابی فی التحلیلات الثانی لارسطو

(۱۶) روح علی ابن سینا فی تعلیم المخلوقات وقولہ انہا ممکنۃ مطلقاً وممكنۃ بذاتہا

ولادئمۃ بما هو خارج عنہا ولازمۃ بذاتہا

(۱۷) شرح وسط لما بعد الطبیعۃ عن ترجیحۃ نیقولا الدمشقی

(۱۸) فی علم اللہ بالجزیئات

(۱۹) فی الوجوبین الازلی والوقتی

(۲۰) البحث فیما ورد فی کتاب الشفاء وعما وراہ الطبیعۃ

(۲۱) فی وجود المارۃ الاولی

(۲۲) فی الزمان

(۲۳) مسائل فی الفلسفۃ



علم تک محدود تھے۔ اس کا فلسفہ ارسطو کے فلسفے کا پتھر تھا۔ اس کی تعلیمات مجبلی سے مانگوڑ تھیں۔ اس کی فقہانہ مالکیر کی فقہ تھی جو اس کے معاصر اور اس کے اسلاف ہیں۔ اس طرح حکیم ابن رشد میں کسی قسم کی جدت نہیں پائی جاتی۔ یعنی اس نے کسی جدید علم کی بنیاد نہیں قائم کی۔ البتہ اس کو اپنے معاصرین میں تنقیدی قوت کے اعتبار سے اقدار حاصل ہے۔ جس کی مثال نہ اس کے زمانے ہی میں اور نہ کسی دور میں مل سکتی ہے چنانچہ اس کا اہتمام بطلمیوس کے تعلیمات کی تنقید سے ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ابن رشد کے چند ایسے اساسی اصول اور بنیادی خیالات بھی ہیں جن کا صدور نہایت قوی عقول ہی سے ہو سکتا ہے (ملاحظہ ہو حصہ ۱۳، از قسم اول تلخیص مقالات ارسطو فیما بعد الطبیعات)

ابن رشد ایک طبیب اور فلسفی تھا۔ لیکن اس کی فلسفیانہ قابلیت اس کی طبع صارت سے بہت ارفع و اعلیٰ تھی۔ کیونکہ اس کے طبی تالیفات جن کا دار و مدار جالینوس کی طب پر ہے ان میں لے کے تانوں کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتیں۔ اس کے علاوہ ابن رشد فقیر بھی تھا اور تعلیمات کا ماہر بھی۔ لیکن اس نے شریعت کی جو خدمات انجام دیں ان سے ہم کو واقفیت نہیں، تاہم تاریخ نے اس کے احکام اور فتاویٰ کو ہمارے لیے محفوظ رکھا ہے۔ یہ امر واضح ہے کہ اس کے جد امجد کی استعداد شرعی اور عدالتی امور میں سب سے اعلیٰ تھی چنانچہ ان کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ جس کو ان کے شاگردوں نے جمع کیا اور ترتیب دیا ہے، پارہیس کے کتب خانہ میں موجود ہے لیکن وہ چیز جس کے حقیقی معنوں میں ابن رشد کو اقدار حاصل ہو اور اس کی شرح بکیر ارسطو ہے جس نے اس کو اکابر فلسفہ و متقدمین کی صف میں جگہ دی ہے۔ ارسطو دینان نے بجا طور پر کہا ہے کہ ارسطو نے کتاب کائنات پر نظر صائب ڈالی۔ اس کی تفسیر کی، اور اس کی گتھیوں کو سمجھایا، اس کے بعد ابن رشد آیا۔ اور اس نے ارسطو کے فلسفے پر ایک نضر غائر ڈالی۔ اس کی شرح لکھی اور مشکل مقامات کی توضیح کی۔

ابن رشد نے ہر اعلیٰ فن پر کتابیں لکھیں۔ مثلاً طب، فلسفہ، تعلیمات، فقہ وغیرہ نیز اس نے موطا اہم کتاب کو کمال خلوص کے ساتھ حفظ کیا تھا۔

ان علوم کی مشہوریت کے ساتھ ساتھ اس کو قانون ادب کا بھی ذوق تھا۔ اس نے نماز، جاہلیت اور اسلام کے عربی اشعار کا مطالعہ کیا تھا، اور عترتہ، امر اقیس، اعشی، الزمائم، التاج و الرشیدی کے اکثر اشعار حفظ کیے تھے۔ اس کے ان محفوظات کا اثر ارسطو کی کتاب الشعر کی شرح میں اس کے اسلوب اور اقتباسات سے نمایاں ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اعلیٰ عقول اور دلوں پر وسعت و مہجی اور مختلف علوم و ادبیات سے واقفیت کی بنا پر تفوق حاصل کرتے ہیں۔ اس میں کسی قسم کا تناقض نہیں ہے۔

**ابن رشد کی یونانی زبان سے عدم واقفیت** | ابن رشد کی حیات اور اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ عربی زبان کے علاوہ

دوسری زبانوں سے ناواقف تھا کیا اس کا سبب اس کی خود اعتمادی اور عربی علم و ادب پر اکتفا کرنا تھا، یا دوسری زبانوں اور کتابوں کی عیب جوئی یا حصول تعلیم کی دشواریاں؟ ابن رشد یونانی

زبان سے جس میں اس کے استاد اور رئیس اور سلوک کی تعینہات تھیں، قطعاً پہلے برو تھا اور وہ اس زمانے کی دیگر مروجہ زبانوں مثلاً سریانی اور فارسی سے واقف تھا۔ حتیٰ کہ ہسپانوی زبان سے بھی نا آشنا تھا۔ علاوہ ان کے یہاں قوم کی زبان تھی جس میں اس نے نشوونما پائی تھی۔

لیکن ان زبانوں سے صرف ایہ رشد ہی بے برہ تھا بلکہ حکائے عرب میں سے اس کے معظم اسلاف نے بھی ان کی طرف کوئی التفات نہیں کیا، اس طرح انہوں نے اس زمانے کے ادبیات کے پیش بہا خزانے ضائع کر دیے وہ مہر، پند، آو، سو کو کلیس سے بھی واقف نہ تھے چہ جائیکہ انہیں ایشیل، اریستون، اڈیوٹین کا علم ہوتا بلکہ انہوں نے افلاطون کو بھی نظر انداز کر دیا تھا۔ اور محض فلسفہ، ارسطو کے مطالعے کو نصب العین قرار دے رکھا تھا، کیونکہ مشرق کے فاضلین کی توجہ صرف اسی کی کتابوں تک محدود تھی۔

بلاشبہ ابن رشد نے اس سلسلہ کی شرح لکھی اس کو عربی زبان میں دستیاب ہوئی ان  
کتبوں کا ترجمہ تیسری صدی ہجری میں ابن رشد سے تین صدی قبل کیا گیا تھا۔ اس کا سہرا ادبائے شام کی ایک  
جماعت کے سر پر ہے گا۔ شہنا ابن اسحاق، اسحاق بن حنین، یحییٰ بن عدی، ابوالمہتمی وغیرہ۔

ابن رشد ہمیشہ اصل حقیقت کا متلاشی رہتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اصل زبان سے وہ بے بہرہ تھا جس کا سخت افسوس ہے تاہم وہ اس زمانے کے تمام شہور رجحان کا موزن کر کے کوئی صحیح رائے قائم کر سکتا تھا چنانچہ اس نے اسی طرح ان سب کو جمع کیا ان پر غور و غور کیا۔ کمال دانش مندی سے ان پر تنقید کی یہاں تک کہ جن کو واقعات کا علم نہ تھا وہ یہی سمجھتے تھے کہ ابن رشد اصل زبان سے واقف تھا۔ اس کی بعض غلطیوں سے اس کا یونانی زبان سے نا آشنا ہونا ظاہر ہوتا ہے اس کے سخت ترین دشمن لوسی قیفس نے اس پر گرفت کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نہ ہی تعصب اور عدم بصیرت نے لوسی کو ابن رشد کی دشمنی پر ابھارا تھا بلکہ بعض امور میں ان کی تنقید کی صحت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

ابن رشد نے پرفٹا غورس اور فیتا غورس اور فطیل اور وکوفیل میں غلطی طع کر دیا۔ اور ہیرا قلیط کو ہرقل کے متبعین کی ایک جماعت سمجھا جس میں سرگروہ و سطرط تھا۔ نیز انکسا غور کو مذہب ایطالی کا رئیس خیال کیا۔  
دوی قیقس نے جس کو تعصب نے اندھا بنا دیا تھا ان غلطیوں کو بہت اہمیت دی اور ان کی وجہ سے ابن رشد پر بہت کچھ معنی تشبیح کی۔ لیکن اس کی اس مجبوری پر غور نہیں کیا کہ اس کو ایسے مترجمین سے نقل کرنا بڑا اٹھا جو بونان کے آداب و اخلاق اور اس کی تاریخ سے بالکل نا آشنا تھے۔

اہل عرب جو قسمی اشعار تائلیفات سے نا آشنا رہے، اس کی وجہ ہمارے خیال میں یہ ہو سکتی ہے کہ یہ لوگ یونان کے آداب و تمدن سے ناواقف تھے اور صرف فلسفہ ارسطو کے مطالعے پر اکتفا کیا تھا۔ حالانکہ خود ارسطو نے فلسفے کی اس وقت تک تدوین نہیں کی جب تک کہ وہ اپنی قوم کے آداب سے کما حقہ روشناس نہ ہو گیا۔ چنانچہ اس کی تائلیفات میں بعض ایسے اشعار، اشواہد و اقتباسات دستیاب ہوتے ہیں جن سے یہ امر پائے ثبوت کو پہنچ جاتا ہے۔ عربوں کو قصص ارمشیل سے اعراض کا ایک اور سبب

یہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے خیال کیا کہ یہ دونوں عظمت و جلال سے محروم ہیں جن سے فلسفہ مزین ہے انہوں نے یہ سمجھا کہ اسلام جنگا کشی اور محنت کی تعلیم دیتا ہے چنانچہ ان کی نشوونما بھی ان ہی اصول پر ہوئی اور وہ عیش و لذت و سوانحیت کے محرکات سے احتراز کرتے رہے لیکن اس رائے میں جو غلطی ہے محتاج توضیح نہیں۔

**ابن رشد کا اسلوب** | ابن رشد کے اسلوب میں درشتی پائی جاتی ہے لیکن وہ اس کے لیے ایک خاص غور رکھتا ہے۔ فلسفی اپنے خیالات کو اس وقت تک لطیف و دلکش اسلوب

میں نہیں پیش کر سکتا جب تک کہ وہ ایسے کثیر شرائط کا حامل نہ ہو جو ابن رشد میں بڑی حد تک نہیں پائی جاتی تھیں مثلاً ایک نوید زبان میں صفائی و تفرم ہو اور اس کی بسیبوں بلکہ سینکڑوں ششرا اور مصنفین کے ہاتھوں تہذیب و تربیت ہوئی ہو۔ یہاں تک کہ فلسفی کو اس امر کی سہولت حاصل ہو جائے کہ اس کے ذہیلے وہ نہایت معنی خیز اور گہرے جذبات کو لطیف پیرائے میں پیش کر سکے۔ اس کے علاوہ خود فلسفی کو بھی ایک کامل ادب اور فنون ادب کا پورا ماہر ہونا چاہیے اور ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ دونوں شرائط کسی فلسفی میں جمع نہ ہو سکے۔ الا جرمی کے نیٹھے اور فرانس کے برگسان کے۔ یورپ کے اکثر فلاسفر اسلوب کے لحاظ سے ابن رشد کے شاہ ہیں جن میں خاص طور پر گت کو نت قابل ذکر ہے۔ لیکن حقیقت میں خود یہ خیال ہی غلطی سے محروم نہیں ہو سکتا کہ ابن رشد کا اسلوب بیان درشت ہے۔ کیونکہ ابن رشد کی وہ تالیفات جن کے مطالعے کے بعد اس کے اسلوب کے متعلق حکم لگایا جا سکتا ہے نہایت کیا ہیں اور قبضی بھی ہیں وہ سب عربی ہیں میں اور یہ تین چار سے زیادہ نہیں جن کے متعلق ہم عنقریب تفصیلی بحث کریں گے۔ ابن رشد کی اہم کتابیں جن پر یورپ کے علمبرے بہت زور دیا ہے لاطینی زبان میں ہیں جو عبرانی زبان سے ترجمہ کی گئی ہیں۔

ابن رشد کی تالیفات کا سلسلہ بھی تعدد اسلوب کے لحاظ سے بچ و بچ ہے۔ کیونکہ اس نے یونانی زبان میں لکھا اس کے بعد ان کتابوں کا ترجمہ سربانی میں کیا گیا۔ پھر عربوں نے ان کا عربی میں ترجمہ کیا جن کو ابن رشد نے پڑھا اور شرح لکھی اس کے بعد یہ شرح جس عبرانی اور لاطینی میں منتقل ہوئیں۔

ابن رشد کی کتابوں کے اسلوب سے اس کے اس خاص شغف کا پتہ چلتا ہے جو اس کو شاہ میر کے تذکرے اور ان کے خیالات کی ترویج سے تھا۔ سب سے پہلے اس نے ارسطو سے بحث کی ہے اس کے بعد یونان میں جو اس کے فلسفے کے شادج گزرے ہیں مثلاً اسکندہ، فردوسی، افسیوس، افینقولا مشقی وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے۔ عربوں میں سے ابن سینا اور غزالی پر تبصرہ کیا ہے اور ان دونوں سے مختلف اغراض کے تحت اختلاف کیا ہے غزالی سے اس کی نزاع خارجی امور کی نظر ہے۔ کیونکہ ابن رشد غزالی کے خلاف فلسفہ اور فلاسفہ کی مدافعت کرتا ہے۔ ابن سینا سے اس کا اختلاف داخلی معاملات کے تحت ہے جس کا سبب مذاہب کی تائید و تردید ہے۔ اسکندرو فیتوس سے اس کی نزاع اربعہ اوزن کی شرح پر تہقید اور ان کے سونے فہمی کو واضح کرنے کی وجہ سے پیش آئی چنانچہ اس نے ان دونوں پر غلبہ حاصل کر لیا اور خود کو حق بجانب ثابت کیا ہے۔ ابن باجہ کا تذکرہ بہت تعریف کے ساتھ کیا ہے اور اس کو اندلس کے فلسفے کا بانی قرار دیا ہے۔

ابن رشد کی اہم کتابیں شدید مناقشے اور شدت لیے اور مخالفین کے ساتھ سخت کش مکش سے بھری پڑی ہیں تاہم اس کے ذوق فرائض نے اس کو کمال تکمیل کے اعلیٰ مراتب پر پہنچا دیا۔ اس کا اسلوب بیان خواہ مختصر ہو یا طویل اس کی شخصیت کو واضح کرتے ہیں اقبیازی حیثیت رکھتا ہے جب اس کا بیان طویل ہوتا ہے تو اس کی عبارت میں لطافت، اقوال میں نرمی اور اشاروں میں مقبولیت پیدا ہو جاتی ہے۔ طوالت کی وجہ سے وہ کبھی اپنی اصل غایت کو نظر انداز نہیں کرتا نہ نتیجہ بحث اس کی نظر سے اوجھل ہوتا ہے اس کو اپنے نفس پر قابو ہے جس کی وجہ سے وہ اس کو حد سے تجاوز نہیں ہونے دیتا۔

ہمارے زمانے میں ابن رشد کی کتابیں محض تاریخی اہمیت رکھتی ہیں۔ ابن رشد اور اس کی کتابوں پر جو شخص بھی بحث کرتا ہے وہ صرف اس حیثیت سے کہ یہ فکر انسانی کے سلسلے میں ایک اعلیٰ کڑی ہیں، نہ اس اعتبار سے کہ وہ ارسطو کی تعلیمات کے موشگ ورائع ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے فلسفے سے دنیا اس کی کتابوں اور اس کے یونانی متن کے دستیاب ہونے کی وجہ سے چند صدیوں بعد کے وسط میں روشناس ہوئی۔ اس کے بعد لاطینی اور یورپ کی اقدار زندہ ہوائوں میں اس کا ترجمہ ہوا۔ لیکن اب تک عرب میں اس کا کمال ترجمہ نہیں کیا گیا ابن رشد نے ارسطو کی تعریف میں جو مبالغہ کیا ہے اس کی کوئی اتہام نہیں ہے۔ اس نے اس کو الوہیت کے قریب پہنچا دیا ہے، اور اس میں ایسے اوصاف بتلائے ہیں جو عقل اور فضیلت کے لحاظ سے انسانی درجات کمال سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں۔ ابن رشد اگر تعداد الکافل ہوتا تو ارسطو کو رب الارباب قرار دیتا۔ لیکن جو چیز ابن رشد کے متعلق ایک خاص غفلت و جبروت ہمارے دل میں پیدا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اپنے استاد کی اس درجہ تعلیم کرتے ہوئے جو عبادت سے بھی کہیں زیادہ ہے، علانیہ اس کی رائے سے اختلاف کرتے ہیں کوتاہی نہیں کی۔ اس میں اس نے ایک خاص غریب انداز اختیار کیا ہے۔ وہ معلم اول کے ساتھ معارضہ کر کے ابن رشد اس پر اعتراض عائد کرتا ہے بلکہ قارئین کو اپنی ذاتی رائے کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اپنے استاد کی رائے کے نتائج کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ بالخصوص جب کہ وہ رائے دیں اور عقائد مندرجہ کی مخالفت کی بنا پر مطعون قرار پائے اس قسم کی مثال اس کی شرح وسط الطبیعات میں مل سکتی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اس کا مقصد یہاں اپنی ذاتی رائے کا انکار نہیں ہے بلکہ صرف مشائخ کے خیالات کی تشریح ہے۔ اس میں اس نے اہم غزالی کی پیروی کی ہے، جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب "مقاصد الفلاسفہ" میں فلاسفہ کے آراء کی تشریح کرتے ہوئے اسی قسم کا اصول اختیار کیا ہے تاکہ ان کی کامل طور پر تردید کی جاسکے۔

اس طرح عقل مفادق کا احسان سے اتصال ظاہر کرتے ہوئے اس نے نتائج کے اخذ کرنے سے گریز کیا ہے اس طریقے کی ابن رشد نے ابتداء نہیں کی۔ بلکہ اس سے قبل ابن سینا، غزالی اور ابن طفیل نے بھی یہی طرز اختیار کیا تھا اس کا یہ عجیب و غریب احتراز الحاد کی نعمت کے خوف سے تھا۔ لیکن باوجود ہب کی اس قدر پاسداری کے ابن رشد کی نعمت سے نہیں بچ سکا کیونکہ فلاسفہ جب اند کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو فلسفے کے دشمنوں کی نظر میں ان کی کوئی خاص وقعت نہیں ہوتی۔



ابن رشد نے ارسطو کے تالیفات کی تین طریقوں سے شرح لکھی ہے، اشرح صغیر، اشرح وسط و اشرح کبیر، شرح کبیر میں ارسطو کے ہر قول کا اقتباس ہے اور ہر جگہ مثال ارسطو کے قول سے اس کی تحدید کر دی ہے اس کے بعد تفصیل اور غور و خوض کے ساتھ اس کی شرح لکھنی شروع کی ہے۔ یہ شرح کبیر تفسیر قرآن کریم کے شاہکار جس میں تین اور شرح میں بالکلہ امتیاز ہوتا ہے اس خصوص میں ابن رشد، فارابی اور ابن سینا پر سبقت لے گیا کیونکہ ان دونوں نے ارسطو کے نصوص کو اپنے شروع کے ساتھ خط خط کر دیا ہے، شرح وسط میں ابن رشد نے ابتدائی کلمات تو ارسطو کے متن سے لیے ہیں۔ لیکن اس کے بعد فارابی کا مسلک اختیار کیا ہے۔ شرح صغیر ایک مختصر اقتباس بشرط منظوم کی قسم سے ہے اس میں خود ابن رشد متکلم ہے یہاں وہ اسی روش پر چلتا ہے جس کو اس نے اقتباس اور اشتہاد میں اختیار کیا تھا۔ اس شرح پر خود کرنے سے واضح ہو گا کہ یہ ایک مستقبل تفسیر ہے یہ ایک ثابت شدہ امر ہے کہ ابن رشد نے شرح کبیر و کو شرح صغیر اور شرح وسط کے بعد لکھا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شرح الطبیعات کے آخر میں (جس کی اس نے ساتھ برس کی عمر میں تکمیل کی) تہذیب دیا ہے کہ اس نے اپنے اوائل عمر میں اس سے مختصر ایک شرح لکھی تھی۔ اسی طرح شرح وسط میں ایک مختصر شرح لکھنے کا اپنی ذات سے عہد کرتا ہے۔

## ابن رشد کی مسلمانوں میں علم شہرت اور اس کے بعد فلسفے کے فوری زوال کے اسباب

مسلمانوں میں ابن رشد کی واجبی شہرت کے فقدان اور فلسفے کے سرعت زوال اور ابن رشد کے بعد ہی حکمت کے آثار نہ پیدا ہوجانے کا سبب یہ ہے کہ ابن رشد کی کتابیں مختلف ممالک میں رائج نہیں ہونے پائیں اور صرف اندلس ہی تک محدود رہیں اور یہاں بھی دور اسلامی کے اختتام کے بعد بنیامید ہو گئیں۔ اس کے بعد ہی متعصب جماعت پسند زمین پر غلط فہمیاں اور غلط فہمیاں عروج پزیر ہو گئیں اور دولت موحیہ کے زوال کے بعد کا واقعہ ہے اس طرح سرزمین غرناطہ میں اسی ہزار عربی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں اسی ناظمی میں ابن رشد کی تمام تالیفات یورپی تعصب کا شکار ہو گئیں۔ اس کے بعد ابن رشد کی جو کتابیں صفحہ ہستی پر رہ گئی ہیں۔ وہ غریبی خط میں لکھی ہوئی ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اندلس میں اصلی کتابوں سے ترجمہ کی گئیں اور اس حادثے سے قبل افریقہ اور مراکش کو بھی گئی تھیں۔ اس وقت جو عربی کتابیں کتب خانہ اسکوریال میں موجود ہیں اندلسی عربوں کی چھوڑی ہوئی نہیں بلکہ ان اموال مغلوبہ میں سے ہیں جن کو اسپین کے ڈاکو اور غریب سے چھین کر لیا کرتے تھے۔ تاہم یہ کتابیں بھی آگ سے بچ سکیں۔ بلکہ یہ دو مرتبہ تترہویں صدی عیسوی کی ابتدا میں (مسلط) اور اس کے اختتام سے قبل (مسلط) نذر آتش کی گئیں جس میں سے نصف سے زیادہ تلف ہو گئیں۔ ابن رشد کی ان کتابوں کے علاوہ جاسکوریال میں پائی جاتی ہیں بعض عربی کتابیں فلورنس کے کتب خانہ فنتشچی میں موجود ہیں جن میں سے کتاب کون کی شرح وسیط اور بلاغت اور شعر کی کتاب صغیر اور کتب منطق کی شرح کامل ہے اس کی بعض طب کی کتابیں قومی کتب خانہ پاریس اور لیون اور اسکوریال میں ہیں اس کی عربی

کتاب میں بہت کیاب ہیں۔ البتہ عربی اور لاطینی زبانوں میں کثرت کے ساتھ شائع ہوئی ہیں۔ انہیں ۱۷ویں صدی کے وسط سے قبل (۱۷۵۰ء) یعنی ابن رشد کی وفات سے ساڑھے چھ سو برس تک) اس کی کوئی عربی کتاب شائع نہیں ہوئی اس کا سہرا قوجہ منی عالم موکر کے سرور جو فصل المقال کی اشاعت میں اور دوی پرستیت سے لگی اور پندرہویں صدی میں لاطینی زبان میں اس کے کتابوں کی اشاعت شراٹے بند تھی، اولہا اور بلاد اطالیہ سے بوٹونیا، اردو اور نابوئی، بنز قرانس کے شریلوں کی مرہن منت ہے، اسولہوں صدی عیسوی میں بھی اس جانب توجہ کی گئی تیرہویں صدی میں نویں کام کر دیا گیا اور اس کے بعد تو یہ بالکل ختم کر دیا گیا یہ مغرب میں ابن رشد کی شہرت کا آخری دور تھا۔

**ابن رشد کا مذہب** ابن رشد کی تعلیمات عمومی حیثیت سے اس کے اسلاف و معاصرین فلاسفۃ عرب کی تعلیمات سے متعلق جلتی ہیں۔ لیکن یہ فی نفسہ ارسطو کے فلسفے سے علیحدہ نہیں البتہ اس میں نو افلاطونی نظریوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ فلاسفۃ عرب کو اس امر کا اختیار حاصل ہے کہ انہوں نے ارسطو کی تعلیم میں عقلی دلائل یا کردیات کا اضافہ کیا، جو متحرک اول اور عالم کے درمیان پائے جاتے ہیں، اور نظریۂ اشباق عام کو اختیار کیا۔ اس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ تمام کائنات کا صدور خدا کی ذات سے ہوا ہے اور اس فطرے کی تشریح اس طرح کی کہ محرک اول کی حرکت کا اتصال پہلے سب سے قریبی کرے سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس کے قریب کرے سے، اس طرح تدریجی طور پر عالم ارضی سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔

فلاسفۃ عرب نے مذہب اشباقی کو صرف اس لیے اختیار کیا کہ ارسطو کی تعلیم کو شریعت یعنی تحقیق عالم میں قوت و ماتے کے اشتراک کی آلائش سے پاک و صاف کر دے اور مستقل قوت قائم یا قوت معض اور مادہ اولی کے درمیان فی فلسفہ کو برقرار کر دے۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ ارسطو کی شریعت کی غایت یہ تھی کہ عالم کی علت ایسے و ملحق عناصر کو قرار دیا جائے جو فی حذو ذات ایک دوسرے سے مستقل اور بالکل علیحدہ ہیں۔ یہ دونوں روح یا قوت اور مادہ ہیں۔ چونکہ تجدید اسلام کا اولین فرم ہے اور صرف ارسطو ہی ایک ایسا فلسفی تھا جس کی تعلیم کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی تھی۔ لہذا ان کے لیے ارسطو کی تعلیم کو نظر انداز کرنا عقیدہ دنیہ کی تہذیب سے کہیں زیادہ بہتر اور آسان تھا۔ اس لیے انہوں نے مذہب اشباق عام کا نظریہ ایجاد کیا اور اس کو ارسطو کی شریعت کی جگہ رکھا باوجود اس امر کے کہ اس میں اور ارسطو کی باقی تعلیمات میں اصولی اختلاف تھا۔

ابن رشد نے بھی اسی مسلک کو اختیار کیا۔ جس پر اس سے قبل فارابی اور ابن سینا گامزن تھے۔ ان وجوہ کی بنا پر ابن رشد کا مذہب ان تمام فلاسفۃ عرب کے مذہب کا ترجمان ہے جنہوں نے ارسطو سے استفادہ کیا اور اس کے اسکول کی اتباع کی، اور جن کو "مشائیین عرب" کہنا چاہا ہو گا۔ اس طرح ابن رشد کا مذہب اور ان کے مذاہب کا مجموعہ ہے یہ ان کی آراء میں تطبیق پیدا کرتا ہے اور منتشر تعلیمات کو جمع کرتا ہے۔ اسی لیے عربی فلسفہ ابن رشد کے فلسفے سے موسوم ہونے لگا۔ کیونکہ فلاسفۃ عرب میں کوئی ایسا نہ تھا جو ارسطو کے فلسفے سے استفادہ کیے بغیر نہ ہو، ابن رشد کی اختیار مذہبیت میں سے ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ وہ آفریں گزرا ہے اس نے متقدمین کی تابعیات کو جمع کیا ان کی صراحت کی، ان سے روایت کی، ان کی بعض تعلیمات پر تقریظ

کی اور بعض پر تنقید اور ان فلاسفہ اور اپنے افکار میں توافق پیدا ہونے کی صورت میں اس نے خاص نتائج بھی اخذ کیے اس لیے مشرق و مغرب کے مورخین نے بعض ایسے خیالات ابن رشد کی طرف منسوب کیے ہیں جو بعینہ اس کے فہم میں مثلاً ابن سینا اور فارابی کے تھے۔

انصاف کی بات تو یہ ہے کہ ابن رشد کو جو کچھ تفہیم حاصل ہے وہ صرف اس وجہ سے نہیں کہ اس نے فلاسفہ کے اقوال کی تفصیلی شرح لکھی وہ صرف ناقل انداز اور متعلقہ نہیں (جیسا کہ بعض مورخین کا خیال ہے) بلکہ وہ ایک جدت پسند اور متفrenz فلسفی بھی ہے۔ تفسیر و شرح کے دوران میں اس کی جدت پسندی اور اختراع دیگر فلاسفہ عرب کی طرح تھی۔ کیونکہ ان فلاسفہ نے بھی نہ صرف بغیر زیادتی اور کمی کے واسطوہ کی شرح کی، بلکہ اس کے مذہب کی تشریح کو اپنے مذاہب کی اشاعت کا ذریعہ قرار دیا۔

جو شخص عربوں کی ان کتابوں کا باعان نظر مطالعہ کرتا ہے۔ جن میں انہوں نے فلسفہ یونان کی تشریح کی ہے تو اس کو عربوں کے ایک مستقل فلسفے کا پتہ چلتا ہے جس کی اپنے مخصوص افکار کے اعتبار سے ایک امتیازی حیثیت ہے۔ اور مجموعی حیثیت سے زمانے کے مروجہ فلسفے سے بالکل مختلف ہے۔

اس مخصوص عربی اسلامی فلسفے کے آثار نہایت آب و تاب کے ساتھ معتزلہ، اندلیہ، جبریہ، مصنفیہ اور اشعریہ کے مذاہب اور علوم کام میں نمایاں ہیں۔ چنانچہ کتاب الملل والنحل، اور الفرق بین الفرق وغیرہ کے مطالعے سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے لیکن عربوں نے ان فرقوں کے مباحث کو چند خاص وجوہ کی بنا پر (جن کی تشریح باعث طوالت ہوگی اور نہ یہاں ان کے ذکر کا کوئی موقع ہے) فلسفے کے نام سے موسوم نہیں کیا۔ انہوں نے فلسفے کے نام کو صرف تہذیب کی فکر و نظر تک محدود کر دیا۔ اور فلسفہ یا فلسفی اس شخص کا نام رکھا جس نے خود کو تہذیب کے مسائل اور شرح و تنقید کے لیے وقف کر دیا ہو جب یہ امر واضح ہو جائے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شے کو ہم اس وقت فلسفہ عرب کہہ رہے ہیں وہ حقیقت میں اسلامی فکر کی ایک محدود حصہ ہے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا عربی فلسفے کو تفویض حاصل ہے یا اسلامی فلسفے کو۔ ان میں سے ہر ایک کے حامی اپنے خاص دلائل و قرائن رکھتے ہیں۔ ہم تو اسلامی فلسفے کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ ہم نے کندی اور فارابی کے حالات میں کہا ہے فلسفہ یونان کو عربی زبان میں منتقل کرنے کا سہرا عبادیوں کے سر ہے اور یہ فارسی النسل تھے۔ یعنی یونان کے آریہ قبائل سے ان کا تعلق تھا۔ اگر فلسفے کو عربوں سے سامی النسل ہونے کی بنا پر انجینیت اور لحد تھا۔ تو وہ اسلام سے جو جدائی عقائد عقلی قواعد اجتماعیت کے ضوابط اور عزیت کے اصول کا مجموعہ ہے، نامانوس نہیں ہو سکتا۔

اس امتیاز سے عربوں پر کوئی مضرت مرتب نہیں ہوتا۔ ان کے قدر و منزلت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر اسلام نہ ہوتا تو عبادیوں کی توجہ فلسفہ یونان کی جانب مبذول ہی نہ ہو سکتی۔ پہلا اسلامی فلسفی یعنی کندی عربی النسل ہے، اور خود اسلام کے بانی ایک عربی ہی تھے جنہوں نے بلا دعو یہی میں نشو و نما پائی اور اپنے دین کی اشاعت کی۔ اس طرح فلسفہ اسلامیہ کی مثال ایک ایسی کتاب کی سی ہے جس کے دو جز ہیں، پہلے کا نام مشرق ہے جس کو کندی، فارابی، ابن سینا نے مدون کیا، دوسرے کا مغرب ہے جس کے مؤلفین ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد ہیں۔

کے فلسفے پر غور کرنے سے واضح ہوگا کہ اصولی حیثیت سے اس میں اور ابن باجہ اور ابن طفیل کے فلسفے میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔

ان دونوں حکماء نے مغرب میں ان امور کی تعمیل کی جن کی ابتدا پہلے تین فلسفیوں نے مشرق میں کی تھی فلاسفۃ اسلامیہ میں تین ایسی اعلیٰ ہستیاں گذری ہیں جن کو دوسرے فلسفیوں پر ایسا ہی تفوق حاصل ہے جیسا کہ کوہ ہمالیہ اور کوہ اوجین کو دوسرے اور پہاڑوں پر یہ ابن سینا، افراہی اور ابن رشد ہیں۔ ابن سینا نام مشرقی فلاسفہ میں اعلیٰ المستعاد، وسعت رائے، قوت نفس، ہندی فکر کے اعتبار سے امتیازی حیثیت رکھتا ہے اور افراہی ان سب میں زیادہ ذی وقعت، اذکی الطبع اور اولوا العزم ہیں۔ کیونکہ انہیں لحاظ غرض اسلوبی بحث، بعد نظر و رسائی فکر و معلومات اور بلاغت تحریر ان سب پر تفوق حاصل ہے۔ ان کے امتیازی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے عقل کے ذریعے حقیقت کی دریافت کو محال قرار دیا۔ کئی صدیوں کے بعد جرجی کے فلسفی کاٹھ نے اپنے فلسفے میں ان کی رائے کی تائید کی جب افراہی کو بحث فکری کے ذریعے حقیقت کی دریافت میں عقل بشری کے عجز کا یقین ہو گیا تو انہوں نے مونیہ اس مسلک کو اس خیال کے تحت اختیار کیا کہ ان کا طریق حقیقت تک پہنچنے کے لیے سب سے زیادہ قریب ہے۔ افراہی جیسے بلند پایہ شخص کی عقل و سام میں اس طبعی انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے فلاسفہ کے نظریوں کی بڑی کئی شروع کر دی۔ چنانچہ انہوں نے ابن سینا کے خیالات کی تردید میں کتاب "تفاوتہ افلاسفہ" لکھی اور نظریہ مبدا، علت کی بنیاد ہی اکھیر دی۔ اس طرح افراہی دریافت حقیقت کے انتخاب کے قول کی بنا پر کاٹھ کے پیشرہ ہیں۔ انہوں نے ہریم پر بھی حقیقت کا منکر اور شکک ہے سبقت حاصل کی۔ ہریم نے اپنے خیالات کا کچھ اثر کاٹھ کے ذہن میں بھی پھوٹا ہے تاہم ان دونوں میں فرق ہے۔ ہریم نے اپنی یاس کی بنیاد قیومیت پر رکھی اور کاٹھ نے اس کو اصولی منطق پر قائم کیا۔

افراہی نے علم کی اہمیت کم کر دی اور اس کی قیمت گھٹا دی اور علت افادیت کی بنا پر اس کے حصول سے نعمت کی انیز قوت عقل کا انکار کیا۔ اور اس کے عجز کو ظاہر کیا۔ اس خیال کی رو سے وہ یورپ کے دوز بردست جدید فلسفیوں پر گونے سبقت لے گئے (جو سیم) اور کاٹھ ہیں اس کے بعد حقیقت کی دریافت کے طریقے کے متعلق بحث شروع کی اور مذہب انظار کو اختیار کیا۔ اور یہ وہ مسلک ہے جس کا حامی اس وقت فرانس کا فلسفی برگسٹن ہے۔ ہر حال یہ وہ علماء ہیں جنہوں نے مشرق میں جنم لیا۔ تیسرا خود ابن رشد ہے۔ جس کو دوسروں پر بہت سے امور میں تفوق حاصل ہے۔ مجبوراً ان کے ایک یہ ہے کہ فلسفہ قدیم زمانے کا ثبات کی تفسیر و تحلیل اور سبب اول کی حقیقت کی دریافت اور اس کی تحدید کے متعلق وہ نظریوں پر مشتمل رہا ہے۔ پہلا نظریہ علت العلل کی آزادی اور ان خصوصیات سے بحث کرتا ہے جس سے اس کی تحدید و تعیین ہوتی ہے۔ نیز وہ اس امر کی بھی تصریح کرتا ہے کہ علت العلل کو جو عالم تدبیر میں دخل ہے وہ عنایت الہی کا انقضا ہے اور نفس انسانی کو اسی اور ہادی قرار دیتا ہے۔ دوسرے نظریے کا مضمون یہ ہے کہ مادہ انری ہے اور حیات کی اصل وہ جزو ثبات میں جو اپنی پوشیدہ قوت کے اعتبار سے مختلف اشکال اختیار کرتے ہیں نیز یہ کہ علت العلل غیر محدود ہے۔

چند خاص طبعی قوانین پائے جاتے ہیں ہمیشہ مرگرم عمل ہیں۔ کائنات کے یہ قوانین لازمی و ضروری ہیں عقل کا دھڑ غیر مستقل ہے۔ خلافت اسلام کے جسے میں تھا کہ دوسرا نظریہ اختیار کریں جس کے اعداد اور تفسیر میں ابن رشد نے اوروں پر تفوق حاصل کیا۔ ان دونوں نظریوں کو بنظر معائنہ دیکھنے سے واضح ہوگا کہ ان میں سے پہلا تو تخلیق کا مہیب ہے اور دوسرا نظریہ ارتقا کا۔ یہ ابن رشد کی حسن و فہم کا نتیجہ تھا کہ اس نے نظریہ خلق کی تردید کی اور نظریہ نظور کا حامی ہوا۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مادہ ازلی ہے اور وہ اصل کائنات ہے اور اس کے بغیر گریہ نہیں۔ علتہ العمل کے لحاظ سے کائنات کی تدبیر و تصرف کی اپنے رشد نے اس طرح تشریح کی ہے: "کائنات ایک شہر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کا حاکم وہ اعلیٰ ہستی ہے جو تمام امور کا مصدر ہے۔ البتہ حوادث کے جزئیات اور تفصیلی امور کا اس سے بلا واسطہ مصدر نہیں ہوتا، انہ اس کو اس کا علم ہوتا ہے۔"

ابن رشد کے عقیدے کی رو سے آسمان ایک ذی حیلہ شے ہے، اس کی کمربین کئی اجرام سے ہوتی ہے ان اجرام کے خاص نظامات ہیں جو ان کی زندگی، ان کے ادوار اور ان کے باہمی تاثرات اور انسانی زندگی پر ان کے اثرات سے متعلق رکھتے ہیں۔ ابن رشد کے یہ تمام خیالات اس سکو کی مابعد الطبیعیہ کی بارہویں جلد سے ماخوذ ہیں۔ اور عقل انسانی کے متعلق جو ابن رشد کا نظریہ ہے، وہ کتاب الردع، جلد ثلث کا مخلص ہے جس میں تصوف کی آمیزش پائی جاتی ہے اور اسلامی عقائد سے تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور یہی وہ اصول ہیں جن کی بنا پر علمائے اسلام کو اختیار حاصل ہے۔

**عقل کے متعلق ابن رشد کا مسلک** | عقل کے متعلق ابن رشد نے جو نظریہ پیش کیا ہے اس کی درجہ سے اس کو خاص اختیار حاصل ہے اور اس کے ایک قول سے تو

تیرھویں صدی عیسوی کے علمائے اثبات جاگ اٹھے۔ کیونکہ جب ابن رشد نے عقل خالص یا مؤثر اور عقل متاثر یا متعلق کی شرح شروع کی تو پہلے اس نے گزشتہ شارحین کے خیالات کی تردید کی، ان کو ضعیف قرار دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ صرف اسی نے اس سکو کی رائے کا صحیح استخراج کیا ہے۔ دوسروں نے اس کا صحیح ادراک کیا اور زندہ اس کی انتہا کو پہنچ سکے۔ یہاں ہم ابن رشد کے خیالات کو پیش کرتے ہیں جو اس کے مقالہ "فی النفس" کا درجہ اس وقت دارالکتب و مطبعہ پاریس میں موجود ہے، مخلص ہیں: "وہ قوت جو معقولات کا ادراک کرتی ہے۔ سوائے ادراک کے اثر کے کسی اور سے متاثر نہیں ہوتی، یہ قوت حدک کی قوت کے مقابل ہوتی ہے اور اس کا تصور قیاس کے طریقے سے کیا جاسکتا ہے معقولات کے لیے یہ قوت ایسی ہی ہے جیسی کہ محسوسات کے لیے تو:۔ حاسہ۔ لیکن ان دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے اور وہ یہ کہ وہ قوت جو محسوسات سے متاثر ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک گونا گونا اختلاف پیدا کر لیتی ہے۔ لیکن معقولات کی قوت مطلقاً خالص ہوتی ہے، بالذات اشرف اور ضروری اختلاط سے بالکل منزہ ساتھ ساتھ یہ کننا بھی ضروری ہے کہ یہ قوت (یعنی عقل پہلے) جب تمام معقولات کا ادراک کرتی ہے اور تمام صورتوں کا اس کو علم ہوتا ہے تو ایسی صورت میں اس کے ساتھ صورت و اشکال کا اختلاط درست نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ جس کسی صورت کے ساتھ اختلاط پیدا کرے گی تو وہ دوسری

صورہوں کے ادراک سے مانع ہوگی۔ یا اس سے صور مدکہ میں تغیر لازم آئے گا اور جب ان صورتوں میں تغیر پیدا ہو تو عقل میں اضطراب و افسوس ہوگا۔ اور عقل ہیوں کی وہ قوت زائل ہو جائے گی جس کا کام صور کما حقہ کا ادراک ہے اور اس کی اس طبیعت میں انقلاب ہوگا جو اشکال کا بغیر ان کی مابینت کے بغیر کے ادراک کیا کرتی ہے اس لیے اس امر کی ضرورت ہے کہ قوت عقیدہ اختلاط کے شائبے سے پاک صاف رہے اور اشکال کے امتزاج سے طوط نہ ہو۔ جب یہ امر متحقق ہو چکا تو اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ طبیعت عقیدہ مبیط یعنی غیر مرکب ہوتی ہے اور عقل کوئی ایسا عنصر نہیں جو ترتیب کا مناج ہو بلکہ وہ بذاتہ ایک ترتیب اور لینہ ایک نظام ہے عقل ہیوں کے مقابل میں عقل بالقوہ ہے، اور ہیوںی بالقوہ مادہ معصومہ سے مکون ہوتا ہے۔ یا مبیط ہوتا ہے اس صورت میں اس کو مادہ اولیٰ کہتے ہیں۔

یہ ہیں معنی اس عقل متاثر (منفصل) کے جس پر اسٹوٹونے بحث کی ہے اور اسکندر فردوسی نے جس کی شرح لکھی ہے اس کے بعد ابن رشد نے تفسیر پر روشنی ڈالی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عقل ہیوںی دوسرے نفسانی قوتوں کے اختلاط سے منزہ ہے وہ ایک مادی استعداد ہے جو دوسری قوتوں سے بالکل الگ ہے ابن رشد کا خیال ہے کہ عقل ایک ایسی استعداد کا نام ہے جس میں مادی صور مطلقا نہیں پائے جاتے۔ اسی طرح ایک مادہ منفصل بھی کہا جاسکتا ہے۔ جو اس قسم کے استعداد سے مزین ہوتا ہے۔ کیونکہ جو استعداد کہ انسان کے ساتھ قائم ہے۔ اس کا اتصال مادہ منفصلہ کے ساتھ ہو سکتا ہے اس لیے کہ وہ مادہ انسان سے الگ نہیں البتہ مادہ منفصلہ کی طبیعت کو لازم نہیں ہے جیسا کہ شارحین کا خیال ہے نہ یہ خاص استعداد ہے جیسا کہ صرف اسکندر کا عقیدہ ہے۔

اس امر کی دلیل کہ استعداد بذاتہ خاص نہیں ہے یہ ہے کہ عقل ہیوںی صورتوں کے ادراک کے ساتھ اس استعداد کا ادراک بغیر صورتوں کے کرتی ہے جب اس کے لیے اپنی ذات کا ادراک بغیر صورتوں کے ممکن ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ لا وجود کا بھی ادراک ہو سکتا ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ قوت جو اس استعداد کا ادراک کرتی ہے اور وہ صور جو اس پر عارض ہوتے ہیں وہ حتمی طور پر اس سے خارج ہیں نیز یہ بھی واضح ہوتا ہے۔ کہ عقل ہیوںی ایک مرکب شے ہے جس کی تکوین انسان کے ساتھ قائم شدہ استعداد اور اس عقل سے ہوتی ہے جو اس استعداد سے ربط پیدا کر کے مستعد بالقوہ ہو جاتی ہے نہ کہ بالفعل یہ عقل بذاتہ عقل فعال ہے اور جب تک یہ بالقوہ ہوتی ہے، اپنی ذات کے ادراک سے عاجز ہوتی ہے، البتہ دوسرے موجودات مادی کا ادراک کرتی ہے لیکن جب استعداد سے علیحدہ ہو جائے تو عقل بالفعل ہو جاتی ہے اس وقت اس کو اپنی ذات کا ادراک ہوتا ہے لیکن دوسرے مادی اشیاء سے جو اس سے خارج ہوں نہ ہوں ہوتا ہے۔ چونکہ نفس کے دو اثرات ہیں ایک تو مقولات کے صورت کی تخلیق، دوسرا ان کا حصول، پس جب تک عقل صور مقولات کی تخلیق کرتی ہے وہ عقل فعال ہے اور جب ان کو اخذ کرنے لگتی ہے تو وہ عقل متاثر (منفصل) کہلاتی ہے یہ دونوں وظائف وقت و وقت کی صورت اور متذکرہ بالا سے واضح ہوتا ہے کہ صرف اسکندر ہی نے ایک ایسی مستقل رائے پیش کی جو دوسرے شارحین

کے خلاف ہے۔ لیکن اسکو کی رائے ان دونوں سے جانتے ہیں۔ یہ امر متنازع تو نہیں کہ ایسی رشد اس وقت تک نہیں  
دوسرے حکمائے عرب کا ہم نوا ہو گیا ہے۔ لیکن اس نے ایک اور اہم بحث میں اختیار حاصل کیا ہے اور وہ یہ ہے  
کہ عقل انسانی یا عقل حیوانی یا عقل مشترکہ کا دنیوی زندگی میں عقل فعال عام سے اختلاط ہو سکتا ہے۔

پھر ابن رشد نے نفس کی قوتوں کی تقسیم کی اور ان کے باہمی علاقے کو واضح کیا۔ اس کے بعد عقل منفعل عقل فعال  
اور عقل حیوانی کے درمیان ربط کو ضروری قرار دیا جیسا کہ مادے اور صورت کا ارتباط لازمی و ضروری ہے اور وہ  
یہ بھی کثرت کے نفس بالملکہ عقل فعال عام کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن اس کا عکس محال ہے کیونکہ عقل فعال عام اگر عقل  
بالملکہ یعنی عقل انسانی کا ادراک کرے تو اس کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا۔ حالانکہ عقل فعال عام ایک ہی  
مادہ ہے اور وہ کسی حادث کا محل نہیں بن سکتی۔ بہر حال عقل انسانی عقل عام کا ادراک کرتی ہے یعنی اپنی ذات  
کو عقل عام کی جانب بلندہ کرتی اور اس کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے باوجود اس کے کہ عقل انسانی قابل فنا ہے اور  
عقل عام ابدی ہے اس اتحاد کی وجہ سے عقل انسانی میں ایک جدید استعداد پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعے اس کو  
عقل عام کا ادراک ہو سکتا ہے عقل عام آگ کی طرح ہے اور عقل انسانی گھاس پات کی مانند جو آگ کی قربت  
سے شعلہ ہو جاتی ہے یہ اتصال بلا واسطہ ہوتا ہے۔

کبھی عقل انسانی کا اتصال عقل مستفاد یا عقل منبثق سے بھی ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نے عقل عام کے اتصال  
جو انسانی کمال کا انتہائی مرتبہ ہے اُسے اسکان سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ اتصال انسان کے حالات کے لحاظ  
سے مختلف ہوتا ہے اس کا مبدا تین قوتیں ہیں: پہلے خالص عقل حیوانی کی قوت ہے جس کی اساس قوت خیال ہے  
دوسری عقل بالملکہ کا کمال ہے جو غرور و فکر کی مدد جمہ کو مقتضی ہے۔ تیسرا الہام ہے، یہ ایک امداد ربانی ہے جو خدا کے فضل  
پر موقوف ہے جس کو ابن باجر نے اتصال کے لیے اساسی شرط قرار دی ہے۔ جب کسی فرد میں یہ تینوں کمالات پیدا ہو  
جائیں اور خدا نے تعالیٰ کی عنایت اس کے شامل حال ہو تو فرد کی ذات پتہاں ہو جاتی ہے بلکہ خود عقل فعال اس  
خدا کے بڑے سے جو فرد کا کل اور واحد مطلق ہے متصل ہو کہ دریائے فنا میں غرق ہو جاتی ہے۔ اسی طرح دوسرے نفسانی  
صفات بھی ایسے ہی ایجاد ہو جاتے ہیں جیسے آگ میں چنگاری فائز ہو جاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اعلیٰ کمال کا حصول مطالعہ، غور و فکر، اور عقل منکر کی تکمیل کے بعد ادنیٰ چیزوں اور شہوتوں  
سے آزاد ہونے پر ممکن ہے۔ اور جیسا کہ صوفیاء کا خیال ہے بغیر درس کے معنی تامل عظیم اتصال کے لیے کافی نہیں ہے  
یہ سعادت انسان کو دنیوی زندگی میں اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ وہ مطالعہ، جدوجہد اور برداشت عمل کو پیش نظر  
رکھے۔ اور جو شخص زندگی میں اس سعادت سے محروم ہو وہ موت سے ہلاک ہو جائے گا۔ اور اس پر سخت  
عذاب ہو گا چونکہ ابن رشد نے عقل حیوانی کو ایک مستقل مادہ نہیں قرار دیا بلکہ اس کو بیسطا استعداد بتلایا ہے  
جو فانی انسان کے ساتھ معدوم ہو جاتی ہے۔ اس لیے وہ صرف عقل عام کو ابدی قرار دیتا ہے اتصال سے انسان  
کا وجود دنیوی مستقل باقی نہیں رہتا۔ خلو و نفس کا عقیدہ تو معنی خرافات ہے۔

مسلکات عامہ جو عقل فعال سے صادر ہوتے ہیں موت کے بعد بالکل فنا نہیں ہو جاتے اگرچہ عقول جو ان کی

حاصل ہوتی ہیں خود متاثر ہو جاتی ہیں۔

عقل ہوتل اور عقل متاثر کے نظریے میں آجین رشد اس فلسفہ کا پیش رو ہے جو اس سے صدیوں بعد گزرا ہے یعنی لائیبٹز کا آجین رشد عقل ہوتل بشری کے وحدت کا قائل ہے۔ اہل نظر کے لیے آجین رشد کے اس قول اور لائیبٹز کے مشہور نظریہ ہمرودیت (MONOPSYCHISME) میں توافق پیدا کرنا ممکن ہے اس میں شک نہیں کہ اس بارے میں آجین رشد کو ارسطو پر تفوق حاصل ہے کیونکہ ارسطو صرف ان مسائل تک پہنچا ہے لیکن ان کی تصریح نہیں کی۔

جوشنن کتاب اثبات فی الروح کا مطالعہ کرتا ہے وہ مسئلہ وحدت النفوس کا ارسطو کے مذہب براہ راست اتباع کر سکتا ہے۔ ارسطو نے اس کی تصریح نہیں کی۔ لیکن آجین رشد نے اس کو واضح طور پر بیان کر دیا عقل غیر معدن متعلق جس سے تمام خلق پر اہت پاتی ہے اور جس کے بغیر کسی شے کا اور اک نہیں ہو سکتا۔ تاہم انش کا خیال ارسطو کے قول کے کسی قدر متاثر ہے۔ اس نظریہ تک پہنچنے اور اس کو ارسطو کی کتابوں سے اخذ کرنے میں آجین رشد کے ساتھ یونان کے تمام شارحین (جنہوں نے ارسطو کی کتابوں کی شرح لکھی ہیں جیسے اسکندر فردوسی آئینیوس) دی فلیبون) اور جملہ فلاسفہ اسلام بالکل متفق ہیں۔ چونکہ اس مسئلے کو خاص اہمیت ہے اس لیے یہاں اختصار کے ساتھ اس کی تشریح کرنے میں کوئی معافہ معلوم نہیں ہوتا۔

ظاہر ہے کہ ارسطو اس کی تصریح سے صرف اس لیے رکا رہا کہ یہ نظریہ مشائیین کے فلسفے کی اصل روح کے لحاظ تھا بلکہ اس کے بالکل متضاد۔ وہ خود طبیعات کی آکھوں جلد میں لکھتا ہے کہ آکھا غورس کا بھی یہ نظریہ تھا ارسطو کے اس نظریہ کی توضیح کے عقل اپنے فعل میں محتاج ہے و طرح سے ممکن ہے پہلا اثر خارجی جس کو مفکر جس کے توسط سے حاصل کرتا ہے دوسرا رد فعل جو اثر کے حدوث کے مناسبت کے لحاظ سے باطن سے صادر ہوتا ہے پس جس فکر کے لیے مادہ فکر پیش کرتا ہے اور عقل محض فکر کی صورت کو پیش کرتی ہے۔ بہر حال جس عقل مقول کے حدوث میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ ایک موضوع ہلکا کرتا ہے دوسری صورت پیش کرتی ہے۔ یہ نظریہ کسی اصولی بات میں موجودہ نظریوں سے اس حقیقت تک پہنچنے میں مختلف نہیں جن تک آئیسوی صدی کے فلاسفہ نے اس میں ہر گز ان کے گہورے پہلے پہنچ سکے تھے۔

ارسطو کے شارحین نے نظریہ عقل کی مشائیین کے خیال کے مطابق توضیح کی ہے اور مندرجہ ذیل پانچ مباحث پیش کیے ہیں۔

(۱) عقل فعال اور عقل متاثر کا باہمی امتیاز۔

(۲) عقل فعال یا متاثر تھا اور عقل متاثر کا فنا ہو جانا۔

(۳) عقل فنا جو انسان سے خارج ہے اور جس کی مثال شمس العقول کی سی ہے۔

(۴) وحدت عقل فعال۔

(۵) دوسری دنیوی عقول کے ساتھ عقل فعال کی وحدت۔

جب ہم ارسطو کے نصوص پر غور کرتے ہیں تو پہلی اور دوسری بحث میں تو اس کے کلام کو واضح پاتے ہیں۔



لیکن تیسری بحث میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو کچھ تمدد سہا ہے۔ چوتھی اور پانچویں بحثوں کی تشریح میں ابن رشد اور دیگر شارحین نے خاص حصہ دیا ہے ایک عرصے کے بعد لائبریر اور ماہرانش نے ان ہی نظریوں کو پیش کیا ہے یہ دونوں ٹیکار کے درجہ فلسفہ جدید کا بانی ہے، متبعین اور فلسفے میں اس کے راست جانشین ہیں۔ ابن رشد دیگر شارحین سے حتیٰ کہ یونانیوں سے بھی گورے سبقت لے گیا۔ ابن رشد نے ارسطو کی اصل کتابوں کا مطالعہ کیا اور ابن رشد نے صرف ترجموں پر ہی اکتفا کیا تاہم وہ اپنی قومی عقل کے ذریعے نقل اور تحریف کی تاریکیوں میں گزرتے ہوئے ان حقائق تک جا پہنچا جہاں تک کہ ارسطو کی اصل کتابوں کے پڑھنے والے بھی نہ پہنچ سکے تھے۔

اس طرح ابن رشد کو ایک خاص فضیلت حاصل ہے کیونکہ وہ یونان کے تمام شارحین جیسے اسکندر فردوسی وغیرہ پر حقیقی معنی میں تفوق رکھتا ہے اسکندر فردوسی نے ارسطو کی جانب یہ قول منسوب کیا ہے کہ عقل حصول معلومات کے لیے ایک استعدادی حالت کا نام ہے لیکن ابن رشد کی تشریح صحیح ہے اور وہ یہ کہ عقل ایک موجودہ شے ہے جس میں حصول معلومات کی استعداد پائی جاتی ہے۔ ابن رشد اپنی تائید میں دلیل پیش کرتا ہے اور اپنی کتابوں میں اسکندر سے سخت جھاد کرتا ہے اور ارسطو کے خیالات کے سمجھنے میں اس کے ادراک کا قصور ثابت کرتا ہے اور اس کو ایک زبردست منکر کی جرأت کے ساتھ خاطر ٹھہراتا ہے۔ درحقیقت ابن رشد کے خیالات صحت پر مبنی ہیں، چنانچہ دیگر فلاسفہ بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔

**نفس کے متعلق ابن رشد کی رائے** | نفس کے متعلق ابن رشد کا خیال ہے کہ وہ جسم کے ساتھ ہی طرح متعلق ہے جس طرح کہ صورت اور مادے میں اتصال پایا جاتا ہے۔ ابن رشد نفوس متعدّدہ کے غلو کے نظریے میں ابن سینا سے اختلاف کرتا ہے کیونکہ نفس کا وجود ابن رشد کے خیال کی رو سے اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے جسم کی تکمیل کر لے۔ علم النفس میں ابن رشد کے تمام خیالات مجمل حیثیت سے ارسطو کے خیالات کے مطابق ہیں البتہ یہ جالینوس کے خلاف ضرور ہیں۔ صرف ایک نظریے میں ابن رشد ارسطو سے اختلاف کرتا ہے اور وہ نفس رذہن کا نظریہ ہے۔ ابن رشد نے اس مسئلے میں جو اختلاف کیا ہے وہ کسی خاص اساس پر مبنی نہیں بلکہ وہ محض نو افلاطونیت سے ماخوذ و مستفاد ہے اور یہ ارسطو کے مجموعی مذہب کے بالکل متناقض ہے۔ عقل کے متعلق ابن رشد کا خیال یہ ہے کہ عقل تشریفی عقل افراد قابل زوال ہے اور عقل ازلہ جسے یہ عقل انسان ہے۔ بحیثیت جس عقل فعال کا کام یہ ہے کہ صورت نقیہ کو عقل متغفل کے سلسلے پسندیدہ طریقے سے پیش کرے جنہیں وہ قبول کرتی اور ان کا ادراک کرتی ہے۔

قرآن و وحی کے اکثر فلاسفہ کا خیال ہے کہ ابن رشد وحدت النفوس کا قائل ہے جس کی وجہ سے انہوں نے اس پر طعن و تشنیع کی ہے اور اس کی تردید بھی کی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ابن رشد کی اس رائے سے یہ لازم آتا ہے کہ نفس عام متوالیہ عاقل اور غیر عاقل سرور و مجیدہ ہوتا رہتا ہے اور اس میں تناقض پایا جاتا ہے وحدت النفوس کے متعلق ابن رشد کا عقیدہ نظام کائنات میں ایک اعلیٰ غایت رکھتا ہے اس کا اعتقاد تھا کہ کائنات کے اجزاء موجود ذی روح اور قشایہ ہیں جن کے متعلق کوئی شبہ نہیں ہو سکتا اور فکر انسانی مجموعی حیثیت سے اعلیٰ قوتوں کا نتیجہ اور تمام کائنات کی نظر عام ہے۔

وحدت النفوس سے ابن رشد کی مراد یہ ہے کہ انسانیت کو بقائے دوام حاصل ہے اور عقل فعال کا خلود گویا انسانیت کی حیات ابدی اور عزیمت کا استمرار ہے۔ یہاں ہم اہل نظر کی توجہ کو اس مخالفت کی جانب مبذول کرتے ہیں جو ابن رشد کے اس قول اور اوجہ کلامت کے نظریہ خلود انسانیت میں پائی جاتی ہے یہی وہ نظریہ ہے جس پر کلامت کے دین انسانیت کی بنیاد قائم کی گئی ہے جس کی بنا پر بعض ممالک مغرب میں اس کی پرستش کے لیے معابد بنائے گئے ہیں۔

ابن رشد وحدت النفوس کے نظریے پر ہمیشہ زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل ایک مستقل وجود رکھتی ہے اور افراد انسانی سے بالکل علیحدہ و مستقل طور پر پائی جاتی ہے گویا کہ وہ کائنات کا ایک جزو ہے، انسانیت سے (جو اس عقل کا ایک فعل ہے) ایک ایسی ہستی مراد ہے جو انہی دلائل وجود سے اسی بنا پر وہ فلسفے کو منطوقی قرار دیتا ہے تاکہ اس کے ذریعے فلسفی عقل مطلق سے واقف ہو سکے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان اور فلسفی نظام کائنات کے لازمی جزو ہیں۔

مذہب اتصال

مذہب اتصال شرق میں علم النفس کی بنیاد ہے یہ وہ مذہب ہے جس میں فلاسفۃ اندلس مثلاً ابن باجر اور ابن طفیل کو خاص اہمیت تھا جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا ہے، بلکہ یہ مذہب تصوف ہے اس کی رو سے صوفیہ کے سات منزل یاد رہے ہیں، بعض فلاسفۃ یورپ جیسے آرنسٹ رینان نے اس کو مذہب "نخن و انتہ" یا اس مذہب سے تعبیر کیا ہے۔ جس کے پیر وہ "انانت و انت انا و انا انا" کہتے ہیں۔

اذا ابتد حی جلیلی

مبای عین ارا

بعینہ امر بعینی

نمایرا کا سوا

فلسفے کی یہ خوش نصیبی سمجھنی چاہیے کہ ابن رشد اس مذہب سے محترم رہا۔ وہ دوسرے فلاسفے کی برکت تصوف سے کم آشنا تھا۔ اس نے زیادہ تر عقل کی اتباع کی اور ہمیشہ خفائی کو پیش نظر رکھا اس کا قول تھا کہ اتصال صرف علم کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے، اور عقل انسانی کی رسائی کے اعلیٰ مدارج فکر و علم کے انتہائی مراتب ہیں واجب الوجود سے انسان کا اتصال اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسان حقیقت کو بے نقاب کرنے میں کامیاب ہو جائے اور اس کو بغیر حجاب کے بلا واسطہ دیکھ سکے۔

صوفیاء کے متعلق ابن رشد کی رائے سخت ہے وہ ان کے زہد و تقویٰ پر طعن کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی زندگی کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس کے نفس کی اعلیٰ قوتیں اس کے حواس پر غالب رہیں جو اس مرتبے پر فائز ہو جائے وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کا عقیدہ کچھ ہی دور پر مرتبہ انسانی سعادت کی انتہائی منزل ہے اس کا

لے جب میرا دست نمودار ہو تو میں اس کو کس آنکھ سے دیکھوں۔ اس کی آنکھ سے یا اپنی آنکھ سے کیونکہ اس کے سوا اس کو کوئی نہیں دیکھ سکتا۔

ماسند و شواہد گزار ہے اور اس کی انتہا تک پہنچنا مشکل یہ صرف ان چند خاص افراد کا حصہ ہے جو زمانہ بری میں ایک تک علوم غفیلہ میں غور و خوض کرنے کے بعد فنا پذیر دنیوی مال و متاع سے کنارہ کشی کر کے محدود ضروریات زندگی پر اکتفا کرتے ہیں۔

اکثر حکماء موت کے قریب اس مرتبے پر فائز ہوئے ہیں اور اس کا ذائقہ چکھا ہے، کیونکہ اس کمال انسانی میں کمال برائی کے برعکس ترقی ہوتی ہے، جنوں جوں بدن میں ضعف پیدا ہوتا جاتا ہے اس مرتبے سے قریب تر ہوتا جاتا ہے۔ ابن رشد کا بیان ہے کہ فنا دینی ہے کہ فنا دینی نے اس درجے کے حاصل کرنے کے لیے ساری عمر کوشش کی اور زندگی کے آخری لمحے تک اس کا انتظار کرتا رہا۔ لیکن جب اس سے محروم رہا تو کدھ اٹھا کر یہ سارا وہم باطل ہے، تاہم فنا دینی کا اس سے محروم ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ اس کا سرے سے وجود ہی نہیں، البتہ یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ وہ ان لوگوں میں نہ تھا جن پر اس نعمت غفلتی سے متمتع ہونے کے لیے خدا کی عنایت شامل حال رہی ہے۔ ابن رشد کے اس قول پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے معاصرین کے خیالات سے متاثر ہوئے لیکن نہیں رہا۔ کیونکہ جو کچھ اس نے بیان کیا ہے وہ بھی ایک قسم کا تصوف عقلی ہے جس کو ابن رشد نے غزالی کے روحانی تصوف کی جگہ پیش کیا ہے لیکن بہر حال وہ تصوف ہے ضرور۔

**ابن رشد کے فلسفے کا نظام طبعی** | ابن رشد کا فلسفہ ایک طبعی نظام ہے جس کے اجزاء نہایت مربوط و وابستہ ہیں۔ غلوہ کے متعلق اس کی رائے سے بخوبی اس کی توضیح ہوتی ہے وہ کہتا ہے کہ صرف عقل فعال اہری ہے اور یہ انسان کی عقل عام ہے، اس لحاظ سے صرف انسانیت کے لیے غلوہ ہے، نہ زمانہ، نہ جگہ میں اور جس کو سٹ نے بھی اسی نظریے کو پیش کیا ہے، ابنزمنائیت البتہ کے منطوقاً تاہم یہ کہ ان کی تسلی و غم خوراری کے لیے قوت فاعل عطا کی ہے کیونکہ تناسل کی وجہ سے توریث کے ذریعے ایک طرح کا غلوہ حاصل ہوتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ابن رشد نے حیات اخروی میں حواس حافظہ اور جذبات کی نفسی کی ہے جن کے انحلال کے بعد اس کے تمام آثار معدوم ہو جاتے ہیں البتہ صرف عقل باقی رہ جاتی ہے جو ایک اعلیٰ عطیہ ہے جیسے کہ حواس، جذبات، ادنیٰ درجے کے صفات ہیں۔

لیکن ابن رشد نے اپنی کتابوں میں اس مسئلے کی کامل توضیح نہیں کی ہے۔ کیونکہ اس سے بعثت اور غلوہ کا مریخ افکار لازم آتا ہے۔ البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابن رشد کے مذہب کی روح میں مفرد اس نتیجے کی طرف لے جاتی ہے اس نے بے شک یہ کہا ہے کہ انسان کا غضاب و ثواب صرف اسی دنیا کی حد تک محدود ہے یہ قول وہ تین ہتھیار ہے جس سے غزالیؒ نے فلسفہ پر وار کیا ہے۔ ہم اس سے ابن رشد پر کوئی الزام نہیں لگاتے بلکہ اس کے شکوک ہیں کیونکہ اس سے ان تمام بے چودہ خیالات کی تردید ہوتی ہے جو عوام الناس نے حیات اخروی کے متعلق قائم کر لیے ہیں جیسا کہ ان کا یہ قول کہ دنیوی فیصلت سعادت اخروی کا ذریعہ ہے ابن رشد کا ایک نہایت بہتر کا زمانہ یہ ہے کہ اس نے افلاطون کے ان خیالات پر رد و قدح کی ہے جو اس نے حیات اخروی کے متعلق "بیرالاکا"

کے نام سے جمع کیے ہیں۔ اور جو بعض لغویات پر مشتمل ہیں۔ وہ کتاب ہے کہ اس قسم کی خرافات سے قوموں کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور اس سے کوئی فائدہ و تہمت نہیں ہوتا۔ ابن رشد نے تہافت میں لکھا ہے کہ متقدمین حکمائے عرب بحث کو خرافات سمجھتے تھے سب سے پہلے اہل بیتؑ بنی اسرائیل نے موسیٰ کے بعد اس عقیدے کو پیش کیا۔ اس کے بعد اس کا ذکر انجیل اور صابین کی کتابوں میں ہوا۔ اسی حزم کے مطابق صابین کا دین سب سے قدیم ہے اور جس امر نے کہ واضعان مذاہب کو عقیدہ بحث پر مجبور کیا ان کا یہ اعتقاد تھا کہ اس کو انسانی اصلاح میں ایک خاص دخل ہے نیز اس کے ذریعے ذاتی منفعت کی خواہش کی وجہ سے نیکی پر آمادگی پیدا ہوتی ہے۔

ابن رشد امام غزالیؒ کے اس قول پر اعتراض کرتا ہے کہ ”روح عارضی ہے یعنی وہ اس ہلاک شدہ جسم میں عود کرے گی۔“ امام کو یہ سنا چاہیے تھا کہ روح ابدی ہے اور وہ ایک ایسے بدن سے متعلق ہوگی جو پہلے بدن کے مشابہ ہوگا کیونکہ جسم کا ہلاک ہو گیا اور دیگر موجود نہیں ہو سکتا یہ دونوں جسم یعنی ہلاک شدہ اور جدید اگرچہ متحد ہیں لیکن جنس اور نوع کے لحاظ سے بالکل ایک ہیں یہ قول ارسطو کے اس قول سے مختلف نہیں ہے جو اس نے اپنی کتاب ”کون و فساد“ میں پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک ایسا وجود جو فنا فی ہے ہلاکت کے بعد بالکل اسی حیثیت سے عود نہیں کرتا بلکہ اس جنس کے ایک نوع کی حیثیت سے عود کر سکتا ہے۔

**مذہب اخلاق** اخلاقی میں ابن رشد کا کوئی خاص مستقل مذہب نہیں ہے۔ اس نے ارسطو کی اخلاقیات کو نظر انداز کر دیا۔ کیونکہ وہ عربوں کی حالت پر منطبق نہیں ہوتی تھی۔ البتہ اس کے عقلی مباحث نے اس کو اخلاق کے بنیادی مسئلہ خیر و شر میں تسکین کے منافی کی طرف متوجہ کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ علمائے کلام کا یہ خیال ہے کہ خیر وہ ہے جو خدا نے تعالیٰ کے ارادے کے مطابق ہو اور خدا نے تعالیٰ کسی قائم بالذات سبب کی بنا پر جو اس کے ارادے سے باقیل ہو خیر کا ارادہ نہیں کرتا بلکہ جو اپنے ارادے کے ذریعے نیز یہ کہ خدا نے تعالیٰ متناقضات کو جمع کرنے پر قادر ہے اور وہ بغیر کسی قید اور شرط کے قابل آزادی کے ساتھ کائنات پر تصرف ہے۔

اس رائے میں جو عقلی ہے محتاج تو مریخ نہیں، کیونکہ اس سے نظام کائنات کا انقلاب لازم آتا ہے۔ اور یہ فعل الہی کے بھی منافی ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نظر یہ حریت سے بحث کرتا ہے کہ انسان آزاد و مطلق و کامل ممتاز نہیں ہے یعنی وہ مجبور ہے ذمہ دار انسان کے نفس میں حریت کی تکمیل ہوتی ہے لیکن وہ خارجی حالات کی وجہ سے محدود رہتی ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے اعمال کی علت مؤثرہ خود ہم میں موجود ہے۔ البتہ علت علیہ ہم سے خارج ہے۔ کیونکہ جو قوت ہم کو اپنی طرف کھینچتی ہے وہ ایک علیحدہ مستقل وجود رکھتی ہے جس کا مبداء قوانین طبیعیہ یعنی عنایت الہیہ ہے۔ اسی وجہ سے قرآن میں بعض آیتیں پائی جاتی ہیں جن سے انسان کی حریت کا پتہ چلتا ہے اور بعض ایسی آیتیں بھی ہیں جن سے جبر ثابت ہوتا ہے اور کچھ آیتوں سے اعمال کا حکم رکب نکلتا ہے۔ جو ان دونوں کی درمیانی حالت ہے۔ ابن رشد نے اس جبر و قدر کے درمیانی مذہب کو اپنی کتاب ”مناہج الملہ“ میں واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادہ اولیٰ میں متناقض شکال کی صلاحیت پائی جاتی ہے

اسی طرح نفس مختلف حالات میں اپنے غایت کے تحقق کی قوت رکھتا ہے، اس لحاظ سے وہ آزاد ہے لیکن اس کی آزادی خواہشات نفسانی کے تابع نہیں، بلکہ عرض حادث ہوتی ہے۔ کیونکہ کائنات میں جتنی قوتیں ہیں اس کے نظام کے قائم رکھنے پر مجبور ہیں ان کی یہ عادت نہیں کہ کسی وقت بھی کاروبار عالم میں لاپرواہی برتیں۔ عالم موثرات میں اتفاقی امور کی کوئی گنجائش نہیں۔

**سیاسی اور اجتماعی فلسفہ** | ابن رشد نے اس حقیقت کو نہیں سمجھا کہ افلاطون کی جمہوریت ایک خیالی

ہے یا یہ کہ اس کو اس حقیقت کا علم بھی تھا لیکن اس کے باوجود اس نے اصول جمہوریت کو اجتماعی نظامات پر منطبق کرنا چاہا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا سیاسی فلسفہ اسی اعلیٰ کتاب سے ماخوذ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ عثمان سلطنت بڑھوں کے ہاتھ میں ہوتی چاہیے اور متمدن قوم کی تعلیم قوت فصاحت، شعر و عبارت کے ذریعے ہی جانی چاہیے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ شعر فی حد ذاتہ مضرب، بالخصوص اشعار عرب، نیز یہ کہ حکومت کا ذکر کسی حیثیت سے فاضلی کی ضرورت نہیں اور رعیت کی حفاظت کے لیے فوج کا ہونا ضروری ہے۔

چونکہ جمہوریت میں ظلم و انصاف پر بحث کرنے کی کافی گنجائش ہے اسی لیے ابن رشد نے اس کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ وہ ظلم کے متعلق کہتا ہے کہ ظالم وہ ہے جو رعایا پر حکومت کرنے میں اپنی مصلحت کو پیش نظر رکھے، ذکر اس کی ضرورتوں کو، ساتھ ہی اس نے مختلف قسم کے سخت مظالم کی تشریح کی ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ عربوں کی قدیم حکومت اسلام کے ابتدائی دور میں افلاطونی نظام جمہوریت پر مبنی تھی لیکن امیر معاویہ نے اس نظام کو تودہ بالا کر دیا۔ قدیم اصول کو ترک کر کے اس نظام کے حسن و خوبی کو ذرا اہل کر دیا اور اس کے بعد استبدادی سلطنت کی بنیاد رکھی جس کا نتیجہ ہوا کہ سلطنت اسلام کے ارکان پر آگندہ ہو گئے اور تمام شہروں میں فوضیت رونما ہو گئی۔ چند میں اندلس کے شہر بھی داخل ہیں۔ بعد ازاں ابن رشد نے عورت کے متعلق بحث کی ہے وہ کہتا ہے کہ عورت مرد سے یہ لحاظ درجہ کم تر واقع ہوئی ہے نہ کہ لحاظ طبیعت، یعنی وہ نوعیت کے اعتبار کم نہیں بلکہ کیفیت کے اعتبار سے کم ہے یہ مردانہ افعال کے انجام دہی کی قوت رکھتی ہے، جیسے جنگ میں حصہ لینا اور نصیب کا سیکھنا وغیرہ تاہم وہ مردوں سے درجے میں کم ہے گو بعض فنون میں اس پر سبقت لے گئی ہے جیسے موسیقی فنون کے "دفع" میں مردوں کو خاص دخل ہے لیکن اس کی توقع کے لیے عورت زیادہ موزوں ہے۔ ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ جمہوریت میں اگر عورتیں حکومت کریں تو کوئی معاف نہ نہیں کیونکہ ان میں جنگ کی صلاحیت ہے مثال کے طور پر اس نے افریقہ کی عورتوں کو پیش کیا ہے اور کہتا ہے کہ گھگھے کی حفاظت کتیاں، کتوں کی طرح کرتی ہیں۔ اس کے بعد ابن رشد نے ایک ایسی بات کہی ہے کہ گویا اس کے نفس نے اس کے مرنے کے فخر بٹاؤ سو برس بعد قاسم امین کے کان میں بھونکی۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری اجتماعی حالت ہمیں اس قابل نہیں رکھتی کہ ہم ان تمام فوائد کا استعمال کر سکیں جو ہمیں عورت کی ذات سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ بظاہر وہ حمل اور پرورش اطفال کے لیے کارآمد معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس غلامی کی حالت میں ہم نے عورتوں کو پالا پوسا ہے، اس سے

تیسرے افراد کی ایسی حکمت کہ اس کے بعد ان کے انفرادی خلوص کی کوئی صورت نہیں۔

ابن رشد ایک مفکر تھا اور ثابت قدم تھا۔ لیکن اس میں کوئی جدت نہیں پائی جاتی۔ اس نے بعض فلسفہ فخر کی بحث پر اکتفا کیا وہ بہت ذلیل اور باہمیہ جہ کے انفرادی نگری اور وحدت کے قول سے اختلاف کرتا ہے اور مذہب اجتماعی کی تائید کرتا ہے اور عالم کی ترقی اور حیات سے متفق ہونے کے لیے انسانی تعاون پر زور دیتا ہے اسی خیال نے اس کو عورتوں کی آزادی کی حمایت پر مجبور کیا۔ کیونکہ عورتیں جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا ہے۔ اجتماعی افعال میں مرد کی لازمی شریک ہیں۔

فرائی کی تالیفات پر ابن رشد کی ایک عمومی نظر اور ان پر ایک مختصر تنقید۔  
مبادی ابن رشد ابن رشد نے اپنی تصانیف میں متنازعہ المسائل و مشکف المناہج الاوائلہ کے اکثر عقائد میں غرائیہ پر غصہ کیا ہے کہ انہوں نے عوام کے لیے مسائل حکمت کی تصریح کر دی۔ قرآن پاک کی آیتوں کی تاویل کی وجہ سے جو خرابیاں پیدا ہوئی ہیں ان کا اظہار کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے: سب سے پہلے جن لوگوں نے اس دوائے اعظم (یعنی اتباع شریعت ظاہری) میں مدد دہل کیا وہ خوارج اور معتزلہ ہیں اور ان کے بعد اشاعر اور صوفیاء و بعد انراں ابو حامد نے تو اس عمل کو عام بھی کر دیا۔ یہ اس وجہ سے کہ انہوں نے حکمت کے تمام مسائل کا مجموعہ کر کے اظہار کیا اور حکماء کے خیالات کو سمجھ میں نہ آ سکتے تھے۔ اپنی کتاب میں مقاصد میں واضح کر دیا۔ ان کا یہ خیال ہے کہ انہوں نے یہ کتاب خلافت کی ترویج میں لکھی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے اپنی مشہور کتاب متنازعہ الفلاسفہ لکھی ہے اور چند مسائل میں ان کی تکفیر کی اور بعض شکوک دلائل اور عمیر العقول شہادت پیش کیے جن کی وجہ سے اکثر لوگ حکمت اور شریعت دونوں سے بڑھ کر ہو گئے۔

اپنی کتاب: خواہر القرآن میں وہ لکھتے ہیں کہ کتاب متنازعہ میں جن امور پر روشنی ڈالی گئی ہے وہ بعض جہلی ہے۔ اصل حقائق کا اظہار میں انہوں نے اپنی کتاب مشکوٰۃ الاذوار لکھی۔ جس میں علمائے غیب کے برائے بیان کیے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کے سوا کسی اور پر حقیقت کا انکشاف نہیں ہوا۔ جن کا اعتقاد یہ ہے کہ خدا تعالیٰ سدا ازلے کا راست حرکت نہیں ہے۔ بلکہ خدا نے خلق سے اس حرکت کا صدور ہوا ہے۔ علوم الہیہ میں فقہاء حکماء کے متعلق اپنے اعتقاد کی فرائی نے اسی طرح تصریح کی ہے۔

ایک دوسرے مقام پر فرائی لکھتے ہیں کہ حکماء کے علوم الہیہ معنی فہم پر مبنی ہیں بخلاف دوسرے علم کے۔ انہوں نے اپنی کتاب: المنقذ من الضلالہ میں حکماء پر بہت کچھ لکھا ہے کہ میں اور لکھا ہے کہ حقیقی علم صرف خلوت اور فکر کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے اور یہ انبیاء کے علمی جتنے کے شامل ہے۔ اسی طرح کا قول ان کی کتاب کیمیائے سعادت میں پایا جاتا ہے۔ اس تشویش اور غلط غلطی کے وجہ سے دوفر تے پیدا ہو گئے ایک وہ جس کا نصب العین حکماء اور حکمت کی مذمت تھا۔ دوسرا وہ جس نے شریعت کی تاویل کی اور اس کو فلسفے سے مطابقت کرنے کی کوشش کی۔ یہ ایک مریخ غلطی ہے۔ چاہے قدر کہ شریعت کے ظاہری معنی کو بیان کر دیں اور مجبور پر حکمت اور شریعت کی مطابقت کو واضح نہ کریں کیونکہ اس تصریح سے ان پر حکمت کے نتائج کا انکشاف ہو جائے گا

لیکن نہیں اس کی تردید کے لیے کوئی برہان قاطع دستیاب نہ ہوگا۔ اسی طرح امام غزالی نے اپنی کتاب التفرقة میں الاسلام والاقتراہ میں تاویل کے اقسام کی تشریح کی ہے اور قطعی طور پر لکھا ہے کہ مودل اگر اجماع کے خلاف بھی تاویل کرے تو کافر نہیں ہوتا۔ اس کا یہ فعل حکمت اور شریعت کے لیے بالذات مغیر ہے، اگر بالعرض ان کے لیے مفید کیوں نہ ہو کہ اصول حکمت تاویل پر دوام رکھنے سے بالذات باتو حکمت کا ابطال ہوتا ہے یا تشریعت کا اور بالعرض عدل ان کا بطلان لازم آتا ہے، بہتر طریقہ تو یہ ہے کہ مجبور کو حکمت سے نا آشنا ہی رکھا جائے۔

**غزالی کے اقوال پر ایک نظر اور ان کی تفسیر** امام غزالی نے حدوث نفس کے مسئلے میں حکماء کہتے ہوئے جیون کی بحث کے ضمن میں دیکھ کر لکھا ہے کہ: **ابو حنیفہ نے اس قسم کے امور کو ایسے امتداد میں پیش کیا ہے جو ان کے شایان شان نہ تھا۔** کیونکہ اس سے دو باتیں ورم آتی ہیں یا تو انہوں نے اصل حقائق کو سمجھ لیا اور عمدتاً اس کے برعکس پیش کیا ہے جو اشارہ کا فعل ہے یا اصل حقیقت ہی کو نہیں سمجھا اور ایسے امور کو بیان کیا ہے جن سے وہ خود کا حلقہ واقف نہ تھے اور یہ جمال کا فعل ہے۔ ہمارے خیال میں غزالی جیسا جلیل القدر انسان ان دونوں وجوہ سے منتر ہے، البتہ ہر کامل انسان سے کچھ نہ کچھ لغزش ہوتی ہے چنانچہ غزالی کی سماعت یہ ہے کہ انہوں نے اس قسم کی کتاب لکھی۔ شاید انہوں نے اپنے زمانے اور حالات کا لحاظ کرتے ہوئے اس جانب توجہ کی ہوگی۔

**منہیات منہای الاولیٰ** ابو رشید نے اپنی کتاب: **الکشف عن منہای الاولیٰ فی مقام الملة و تعریف ما وقع فیما بسبب الاولیٰ من الشبهة المزیفة والعقائد المنہیة** کو چوتھیں برس کی عمر میں ترتیب دیا۔

اس کتاب کی تدوین کا خیال اس کو تمانہ التماہلہ کی تصنیف کے بعد جن میں آیا اور شاید غزالی کی کتابوں کے بالاستیعاب مطالعے سے اس کو اس طرف مائل کیا۔ اس کتاب سے ابن رشد کا مقصد صیحا کہ تم غریبان کیا ہے، شریعت اور فلسفے میں تطبیق پیدا کرتا نہیں ہے بلکہ فلسفے کو ایک ایسے طبقے کے لیے محدود کرنا ہے جو فطری استعداد اور ادنیٰ مطالعے کے اعتبار سے عوام سے ممتاز ہے اور یہ خاص افراد کا طبقہ ہوتا ہے۔

ابن رشد کی کتاب بفضل الخالق فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال سے وہ معنی مقصود نہیں ہیں جو اس کے عنوان سے ظاہر ہوتے ہیں بلکہ اس کا مقصد اصل ظاہری شریعت اور حکمت الہیہ کے درمیان ربط پیدا کرنا ہے۔ ابن رشد کسی وقت بھی اس قوت معینہ اور اک سے معرا نہیں رہا جس سے دین اور فلسفے میں تطبیق دی جاسکتی ہے۔ اس قسم کا مقصد اس کی کتاب: **منہای الاولیٰ** سے کامل طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ نیز اس کی کتاب **تمایز** سے بھی اس قسم کے میلان کا پتہ چلتا ہے۔ یہاں ہم تمانہ کا کچھ حصہ پیش کرتے ہیں جس سے اس کے ان ابتدائی افکار پر روشنی پڑتی ہے جو اس کی کتاب **تمایز** کا سنگ بنیاد قرار پائے (من تمانہ) خدا نے تعالیٰ کی اپنی ذات کا اور فیہ جو علم ہوتا ہے اس کے متعلق مناظرہ میں بطریق جدل بحث کرنا جائز نہیں، چہ جائے کہ

اس کو معرض تحریر میں لایا جائے۔ کیونکہ اس قسم کے دقیق مسائل عوام الناس کی مدد و راک سے ورے ہیں۔ اگر ان کے ساتھ ان کے مسائل پر غور کیا جائے تو ان کے نزدیک الوہیت کا مفہوم ہی باطل ہو جائے گا اس لیے انہیں اس سلسلے پر غور و خوض کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، ان کی سعادت کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ وہ ان مسائل پر اس حد تک غور کریں جہاں تک ان کی قوت ادراک مدد سے۔ اس لیے شرع نے جس کا اولین مقصد مجبور کی تعلیم ہے۔ ہادی تعالیٰ میں بھی ان صفات کے ثابت کرنے میں کوتاہی نہیں کی جو انسان میں موجود ہیں، جیسا کہ خدا نے تعالیٰ فرماتا ہے: (تم ایسے خدا کی کیوں پرستش کرتے ہو جو نہ دیکھتا، نہ سنا، نہ تمہیں کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے) نہ صرف اس قدر بلکہ بعض مقامات پر خدا نے تعالیٰ کی صفات کی تعلیم کیلئے انسانی اعتقاد کو بعد تخیل پیش کیا گیا ہے۔ مثلاً خدا نے تعالیٰ کا وہ قول جہاں پر ارشاد ہوا ہے کہ خلقت بیدار ہے، پس یہ مسئلہ راہنہ میں ہی کی غور و فکر کے لیے مخصوص ہے جنہیں خدا نے تعالیٰ نے حقانیت سے بہرہ ور کیا ہے اس لیے سوئے اس کتاب کے جو برائی طریقے پر وضع کی گئی ہے اس پر بحث نہیں کی جاسکتی، اور اس کا مطالعہ ایک ترتیب سے کیا جانا چاہیے تاہم برائی طریقے سے بھی اکثر اشخاص کے لیے ان مسائل کا سمجھنا محال ہے یہ صرف انہی لوگوں کی سمجھ میں آسکتا ہے جن کی استعداد اعلیٰ ہو اور ایسے لوگوں کی تعداد بہت محدود ہوتی ہے بہر حال مجبور سے ان مسائل پر گفتگو کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص ان تمام حیوانات کو ایسی چیزوں کے ذریعے زہر دے دے جس کے لیے واقعی وہ سم قاتل ہیں۔ کیونکہ نہ ہر کی حیثیت معنی اضافی ہوتی ہے ایک حیوان کے لیے وہ زہر ہوتا ہے تو دوسرے کے اقتدار سے غذا ہی حالت آباد کی ہے، کوئی خاص خیال کسی ایک انسان کے لیے زہر ہوتا ہے تو دوسرے کے لیے تریاق جس نے تمام آراء کو ہر انسان کیلئے مفید سمجھا، گویا اس نے تمام چیزوں کو ہر ایک انسان کی غذا قرار دی۔ پس اگر کوئی جاہل حد سے متجاوز ہو جائے اور کسی شخص کو ایسی شے جو اس کے حق میں زہر ہو غذا سمجھ کر کھلا دے، کیا یہاں مراد حجت الاسلام سے تو نہیں؟ (نہ اس وقت طیب کو چاہیے کہ اس کے مرض کے ازالہ کی کوشش کرے۔ اسی اصول کے تحت ہم نے اس قسم کی کتابوں میں ان مسائل پر بحث کی ہے لیکن اس کے یہ صفحہ نہیں کہ ہم اس کو جائز قرار دیتے ہیں ہمارے خیال میں تو یہ بہت بڑا گناہ ہے بلکہ فساد فی الارض ہے اور شہادتِ نبوت کے مفہوم پر جو سزا مقرر کی ہے محتاج توضیح نہیں۔

تہاذا کا یہ حکم اس جگہ کا مقصد ہے جو منہاج الدولہ میں کیا گیا ہے۔

شرعیات اور فلسفہ

فرض کیجئے کہ ایک حاکم ہے جس کے تحت کئی محکوم ہیں اور ان محکومین کے اور بھی کئی محکوم ہیں، محکومین کا وجود صرف اسی لیے ہے کہ وہ حاکم کے حکم کو قبول کریں اور اس کی اطاعت کریں۔ اسی طرح تحت کے محکومین کا وجود بھی اسی لیے ہے کہ وہ طبقہ اول کے حاکموں کی اتباع کریں۔ اس لحاظ سے حاکم اعلیٰ ایسی ہستی ہوگی جس نے تمام مخلوقات کو وہ معنی عطا کیے ہیں جو ان کے وجود کا باعث ہے کیونکہ اس نے انہیں صرف اپنے احکام کی



پابندی کے لیے ہمارا وجود سے نسبت بخشی ہے اور یہ اپنے وجود کے لیے حاکم اول کے محتاج ہیں فلاسفہ کے خیال کے لیے یہی معنی شرائع میں خلقی اختراع اور تکلیف سے تعبیر کیے گئے ہیں۔ اس قسم کی تعلیم ان کے ذہب کو سمجھنے کا سب سے سہل طریقہ ہے اس سے وہ غرایب یا نہیں پیدا ہوتیں جن کا اس شخص کے خیالات میں پیدا ہونا لازمی ہے جو صرف فلاسفہ کے ذہب سے اسی تفصیل کے ساتھ واقف ہو جس کی غرائی نے تشریح کی ہے۔

ارسطو کے ذہب سے اسی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔ افلاطون کے ذہب سے بھی درجہ انسانی عقول کے انتہائی نقطہ تک پہنچا ہے) اسی امر کا پتہ چلتا ہے۔ فلسفے نے تمام شرعی امور کی تحقیق کی۔ جن امور کو اس نے سمجھ لیا اس میں تو فلسفہ اور شریعت کے ڈانڈے مل گئے اور ان امور کی کامل معرفت حاصل کی گئی اور جن امور کا اور ادراک فلسفے کے ذریعے نہ ہو سکا تو اس کے متعلق انسانی عجز کا اعتراف کر لیا گیا۔

اسی طرح جمہور کے لحاظ سے امور جہانی کے ذریعے معاد کی تشکیل کی برنسبت زیادہ مناسب ہوگی جیسا کہ خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے: **مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ الْبَتْرَ شَاءَ** ہوتا ہے کہ وہ وجود، یعنی نشاۃ آخری اس وجود سے اٹھتا ہے، وہ دوسرا دور اس دور سے افضل ہے جن لوگوں نے ان امور پر اعتراض کیا، اور ان کی غیر ضروری تحقیق و تفتیش کی حقیقت میں یہ وہ لوگ ہیں جو شرائع اور فضائل کے ابطال کے واسطے ہیں، یہ محمد و زینبؑ ہیں جو محض عیش و لذت کو انسانی زندگی کی غرض و غایت قرار دیتے ہیں۔ اس شخص نے (یعنی غزالیؒ نے) ان کی مخالفت میں جو کچھ ہے حقیقت میں قابلِ تعریف ہے۔

اس شخص (یعنی غزالیؒ) نے فلاسفہ کی جن مسائل میں تغیر کی ہے جن میں سے ایک مسئلہ تو یہی ہے کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے کہ فلاسفہ کی اس مسئلے میں کیا رائے ہے ان کے خیال کی رو سے یہ نظری مسائل سے ہے۔

دوسرا مسئلہ ان کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا۔ اس کے متعلق ہم نے صراحت کر دی ہے کہ یہ سب سے ان کا قول ہی نہیں ہے۔

تیسرا ان کا قدم عالم کے متعلق ہے ہم نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اس نقطہ سے جو مسئلے لیے جاتے ہیں حقیقت میں اس کے وہ معنی نہیں ہیں جس کی بنا پر متکلمین نے ان کی تغیر کی ہے۔ جو شخص محاد روحانی کا قائل ہو اور حاد جہانی کا انکار کرے وہ بالاجماع کافر نہیں ہے۔

”فضل المقال فی مابین الحکمة والشريعة من الاتصال

والكشف عن مناجج الاولیة فی عقائد الملثة وتلویح ما

وقع فیہا بحسب التاویل من الشبه للزلیفة والعقائد المضلّة

یہ تو ایک عام مقولہ ہے کہ کتاب اپنے عنوان سے بھی جاتی ہے۔ ان دونوں کتابوں کے عنوانات اپنے معنی میں بہ صریح دلالت کرتے ہیں۔ ابتر رشد نے انہیں دو اہمہ کو پیش نظر رکھا ہے جو بہت ہی اہم ہیں:-

ایک تو فلسفہ اور مذہب کی تطبیق، اس امر میں وہ فارابی کے مشابہ ہے جس نے اپنے مشہور رسالہ میں افلاطون اور ارسطو کے خیالات کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے خود غزالی نے بھی اسی اصول کو اختیار کیا ہے چنانچہ ان کے تمام فلسفیانہ اصول (جس کو انہوں نے اپنی عقل تو ہی، فکر رسالہ روشنی طبع کے ذریعے استنباط کیا تھا) بالآخر تصوف پر منتہی ہوئے۔ اس طرح وہ دونوں سعادتوں میں سے (یعنی سعادت عقل اور سعادت قلب) کسی ایک سے بھی بہرہ ور نہ ہو سکے۔ البتہ ابن رشد کو ایک خاص قوت کی بنا پر امتیاز حاصل ہے۔ یہ امتیاز فطرت نے فلاسفہ عرب میں سے سوائے ابن رشد کے کسی اور کو عطا نہیں کیا اور وہ فلسفیانہ بحث میں دل کی مضبوطی اور میزان اعتدال میں اشیاء کا توازن ہے۔

ہم ابن رشد کی کتاب میں ایسے کوئی مبالغہ آمیز خیالات نہیں پاتے جو اس کی حکیم صیح کی قیمت کو کم کر دیں اور نہ اس نے کبھی اس عالم خیال ہی کی سیر کی جس کے افق پر اکثر فلاسفہ نے پرواز کی ہے اس کے دوجہ معلوم ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ابن رشد کو ارسطو سے کمال عقیدت ہے اور ارسطو عدائے منطق اور اعتدال کا دیوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن رشد ان قوانین و اصول سے کامل واقفیت رکھتا ہے جن کا اقتضا اشیاء کی تبدیل اور ان پر کسی قسم کا حکم لگانے سے قبل ان کا توازن قائم کر لیتا ہے۔ ہمارے اس قول کا ثبوت قارئین کو اس کی ان دو کتابوں سے مل سکتا ہے جن کا ہم نے ابھی تذکرہ کیا ہے۔ پہلی کتاب میں اس نے نہایت اہم عقلی اور شہعی مسائل پر روشنی ڈالی ہے ان مسائل پر اس نے بحث کی، ان کا تجزیہ کیا ان پر تنقید کی لیکن یہ سب کچھ ایک ایسے حادثی جراح کی طرح جو وقت نظر سے نہایت چھوٹی شریانیوں اور ویدوں کو کاٹتا ہے اور خون کا ایک قطرہ بھی بلاوجہ نہیں بہاتا۔

ابن رشد نے پہلی کتاب میں اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا فلسفہ اور علوم منطق میں غور و خوض شرعاً جائز ہے یا حرام؟ اس کے بعد اس نے اس کی اباحت بلکہ وجوب پر آیات قرآنی اور احادیث نبوی کے ذیلے استدلال کیا ہے بعد ازاں اس امر پر بحث شروع ہے کہ ان علوم میں غور و خوض صرف کمال قیاس یعنی برہان ہی کے ذریعے جائز ہے نیز اس نے قیاس عقلی میں غور و فکر کے عقیدے کو واجب ثابت کیا اور بتایا کہ فلسفیانہ تفکر میں جس منطق سے مدد یعنی ضروری ہے اس بارے میں قدامت کا یہی خیال ہے، خواہ یہ ہمارے ہم مذہب ہوں یا نہ ہوں (یعنی فلاسفہ یونان اور دیگر غیر مسلمین) اس کے بعد ابن رشد نے یہ ثابت کیا کہ حکیم کے لیے اپنے پیشروؤں سے استفادہ کرنا لازمی ہے نیز عقل بشری کے ثرات کو، اس کی ترقی کے ابتدائی دور سے حکماء کے پیمانہ دل کے لیے ایک جائزہ و رشد قرار دیا۔ اور بتلایا کہ متاخرین کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے اسلاف سے مستفید ہوں کیونکہ بالفرض اگر ہمارے زمانے میں ہندو کی صنعت ناپید ہو جائے اور اسی طرح علم نہایت بھی معدوم ہو جائے اور صرف ایک انسان اپنی ذات سے اس امر کی کوشش کرے کہ تمام اجرام سماوی کے مقادیر ان کے اشکال اور ان کے درمیانی فاصلوں کا اندازہ لگائے تو اس کے لیے یہ امر بالکل محال ہوگا خواہ وہ طبعا سب سے زیادہ ذکی انسان کیوں نہ ہو۔

اس کے بعد ایک لطیف مثال پیش کی جو شوخیوں پر یا ادرست ہیکل کی کتابوں سے ماخوذ سمجھی جاتی اگر اس میں مشرقی رنگ کی آمیزش نہ ہوتی۔ وہ کہتا ہے :- مثال کے طور پر فقہ کو لے لیجیے۔ فقہ کی تکمیل ایک عرصہ دراز کے بعد ہوئی۔ اگر آج کوئی شخص بطور خود چاہے کہ ان تمام دلائل سے واقف ہو جو ان مختلف مذاہب کے علمائے مناظرہ نے ان مختلف فیہ مسائل سے استنباط کیا ہے جو معلم بلاد اسلام (مغرب سے تعلق نظر) اکثر مناظروں میں پیدا ہوتے رہے ہیں تو اس کی یہ کوشش محض معذکرہ خیز ہوگی، کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ امر بالکل محال ہے۔

گویا اس حکیم نے ارسطو کو درجہ تقدس تک پہنچا دیا تاہم اس کے ذہن نے مطالعے کے وقت احتیاط کو کام میں لانے اور رائے کے قبول کرنے سے قبل اس پر تنقید کرنے کی ضرورت کو نظر انداز نہیں کیا، خواہ وہ ارسطو ہی کی رائے کیوں نہ ہو۔ وہ کہتا ہے کہ جو کچھ حکمائے اچھی کتابوں میں لکھا اور ثابت کیا ہے۔ اس پر ہم غور و فکر کرتے ہیں اور اس میں سے جو کچھ کہ حق کے مطابق ہو اس کو قبول کر لیتے ہیں اور ان سے مسرور ہوتے ہیں اور ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور جو حق کے خلاف ہو ان پر اعتراض کرتے ہیں اور ان سے احتراز کرتے ہیں۔ اس کے بعد ابن رشد کو فقہاء کے اس قول سے خوف لاحق ہوا کہ جو شخص قدامت کی کتابوں کا مطالعہ کرے گا وہ گمراہ اور کافر ہو جائے گا۔ ابن رشد نے اس قول کی کامل تردید کی ہے اور کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص ان کتابوں کے مطالعے سے گمراہ ہو جائے یا اس سے کوئی لغزش سرزد ہو تو اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ ان کتابوں پر غور و فکر کرتے وقت اس کو مغالطہ ہوا ہوگا، یا اس پر شہوتوں کا غلبہ ہوا ہوگا، یا ان کتابوں کے سمجھنے کے لیے اس کو کوئی معلم و متنبیاب نہ ہوا ہوگا، یا اس کا سبب یہ تمام چیزیں یا ان میں اکثر ہوتی ہوں گی۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم ان لوگوں کو بھی ان کتابوں کے مطالعے سے باز رکھیں جو اہل نظر ہیں۔ اس قسم کا طرز جو اس کو پہنچا ہے وہ بالعرض ہوگا نہ کہ بالذات، اگر کوئی شے بالذات منفعیت بخش ہو تو ہمیں کسی بالعرض حذر کی وجہ اس کو ترک نہیں کر دینا چاہیے۔ کیونکہ حق حق کے منافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے مطابق اور موافق ہوتا ہے۔

اسی طرح سلسلہ خیالات کو جاری رکھتے ہوئے اس نے بالآخر عقل کو ظاہری شہد پر ترجیح دی ہے چنانچہ کہتا ہے: "فقہ کا قیاس محض ظنیات پر مبنی ہوتا ہے۔ البتہ عارف کا قیاس یقینی ہے اور ہم قطعی طور پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ جو بات برائے ثابت ہو جائے اور ظاہری شریعت اس کے مخالف ہو تو عرفی قانون تاویل کی روش سے اس ظاہری معنی کی تاویل کی جاسکتی ہے اور اس کے بعد اپنے بیان کی شہادت کے لیے اپنے مخالف اہل فکر کے اقوال پیش کیے ہیں، چنانچہ کہتا ہے: "اگر اجماع یقینی طور پر ثابت ہو تو اس وقت تاویل درست نہیں اور اگر اس کا ثبوت ظنی ہو تو اس صورت میں جائز ہے۔ اس لیے آئمہ نظر الجوامع، الجوامع المحالی وغیرہ کا قول ہے کہ تاویل کے ذریعے اگر اجماع کے خلاف معنی لیے جائیں تو کفر لازم نہیں آتا۔"

غزالیؒ نے نزدیک جو شخص تاویل کو کام میں لا کر اجماع کے خلاف کرتا ہے وہ کافر نہیں اس قول سے استدلال کرتے ہوئے ابن رشد فارمین سے ایک جامع سوال کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ تم اہل اسلام کے فلاسفہ مثلاً

ابو نصر فارابی اور ابن سینا کے متعلق کیا کہتے ہو؟ کیونکہ ابو حامد نے دغرائی م تو اپنی مشہور کتاب تصانیف میں تین مسائل کی بنا پر ان کی غیر کالم حکم لگایا ہے اور وہ تین مسائل یہ ہیں: ۱۔ ان کے قدم عالم کا قول (۲) ان کا یہ عقیدہ کہ خدا نے تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا (۳) ہشتر اجساد اور احوال سادہ کے متعلق جو آیتیں نازل ہوئی ہیں ان کی تاویل کرنا، اہمیت کہیں کہ غرائی کے قول سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اس سے ان کی تعلق غیر ثابت نہیں ہوتی کیونکہ "تفرقہ" میں انہوں نے واضح طور پر لکھا ہے کہ فرق اجماع کی وجہ سے تعریف میں احتمال ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے غرائی کی غلطی کو واضح کیا ہے جو انہوں نے دوسرے مسئلے کے سمجھنے میں کی ہے چنانچہ وہ کہتا ہے: "ہم دیکھتے ہیں کہ ابو حامد نے حکمائے مشائخ (یعنی تبارہ اسکو جن میں خود ابن رشد ہے) کی جانب یہ خیال منسوب کرنے میں غلطی کی ہے کہ وہ اس امر کے قائل تھے کہ خدا نے تعالیٰ کو جزئیات کا مطلقاً علم نہیں ہوتا لیکن حقیقت میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا نے تعالیٰ کو جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ہمارے علم بالکل مختلف ہے اس لیے کہ ہمارا علم معلوم ہے کہ ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح وہ اس کے حدوث کی بنا پر حادث ہوتا ہے اور اس کے تغیرات سے متغیر ہو جاتا ہے، بخلاف اس کے خدا نے تعالیٰ کا علم جو وجود کے متعلق ہے۔ اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ اس معلومات کی علت ہے جو وجود رکھتا ہے۔ پس جس نے ان دونوں علوم کو یکساں قرار دیا۔ اس نے گویا دو متقابل ذوات اور ان کے خواص ایک قرار دیے اور حقیقت میں یہ انتہائی جمل ہے۔

اس جے پر ابتداء سے آخر تک غور کرو، ایک عقل جاد نے اس کو منکر کیا ہے، ایک منطق سلیم نے اس کو ترتیب دیا ہے اور ایک فکر بلیغ نے اس کو شکل کیا ہے، ابن رشد، ابن سینا اور فارابی کی حمایت کرنا نہیں چاہتا بلکہ خود اپنی حمايت کرتا ہے۔ کیونکہ اسی نے ان تینوں مسائل پر بحث کی ہے اور ان کو ثابت کیا ہے چنانچہ ان کی کافی شہرت ہو چکی ہے۔ پس اس نے غرائی کے متقابل میں (جنہوں نے غایت جمل سے ان مسائل کو ٹھکرا دیا ہے)، جو مافقت کی ہے اہل میں اپنی ہی مبادیات کی مافقت ہے جن کو ارسطو کے اتباع میں سے دو حکما یعنی ابن سینا اور فارابی کی تائید کا لباس پہنا دیا گیا ہے۔

سب سے پہلے ابن رشد نے دوسرے مسئلے پر اس کی اہمیت کے لحاظ سے بحث کی ہے، اس کے بعد پہلے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے جو قدم عالم سے متعلق ہے، لیکن اس کی اہمیت کم کر دی ہے چنانچہ وہ کہتا ہے: "میرے نزدیک قدم عالم اور اس کے حدوث کے متعلق اشاعرہ منکلبین اور حکمائے متقدمین کے درمیان جو اختلاف چلا آ رہا ہے حقیقت میں وہ محض لفظی اختلاف ہے اور بعض قدامے کے ساتھ مخصوص ہے۔" ابن رشد نے اس مسئلے کی اہمیت پر زور نہیں دیا، کیونکہ وہ اس کو محض ایک لفظی اختلاف سمجھتا ہے جس کو فرانسینیس، سوئٹز، ہم سے تعبیر کرتے ہیں یعنی طرفین اصل جو ہیں تو متفق ہیں۔ البتہ عوارض کے متعلق ان میں اختلاف پایا جاتا ہے پس جو لوگ ان کے درمیان تطبیق پیدا کرنا چاہیں انہیں چاہیے کہ عوارض سے تعلق نظر کر کے جوہر کی طرف رجوع ہوں اس کے بعد اس نے حدوث اور قدم کے اعتبار سے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، پھر قدامے کے طریقے پر نشانے

کے تعلق بحث کرتے ہوئے اُطالون کے مذہب جو زمانے کے متناہی ہونے کا قائل ہے اور متکلمین کے مسلک کے فرق کو واضح کیا ہے لیکن ارسطو اور اس کے متبعین کہتے ہیں کہ ماضی غیر متناہی ہے اسی طرح مستقبل کی حالت ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی حادث حقیقی کا وجود ہے ذہنیم حقیقی کا کیونکہ حادث حقیقی کا نظریہ برا متہ فاسد ہے، اور قدیم حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کی کوئی علت نہ ہو۔ اس کے بعد ابن رشد نے ایک مسلم خیر کی طرح آخری حرب لگائی ہے۔

مذہب عالم میں بالکل بصر نہیں ہے جس کی وجہ سے ان پر کفر کا الزام لگایا جائے، کیونکہ اس قسم کے خیالات میں انتہائی بُعد کا پایا جانا، یعنی ان کا آپس میں متناقض ہونا، لازمی تھا اور ممکن ہے کہ ان کے پیچیدہ مسائل میں جن لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان میں سے یا تو مصیبن و ماجورین ہوں یا محطین و معزورین، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ مگر اگر کوئی حاکم اجتہاد کرے اور اس کی رائے صحیح ہو تو اس کے لیے دوا جریں، اور اگر فعلی کرے تو ایک اجر ہے، اور اس حاکم سے افضل کون ہو سکتا ہے جو درجہ علم کے لیے لگن و ہمت کے ساتھ اس کے بعد دلائل ظاہر پر بحث شروع کی ہے، یعنی خطابیہ، جدلیہ، برائینیہ اور کہا کہ ان کے تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے بھی ایمان لانا جائز ہے۔ ایک ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی، جس کا یہ اعتقاد ہو کہ سعادت و شقاوت اخروی کی کوئی اصلیت نہیں، اس عقیدہ کی صرف اس لیے تلقین کی گئی ہے کہ لوگ اپنے اجسام و حواس ایک دوسرے سے محفوظ رکھ سکیں۔ یہ صرف ایک جلد ہے انسان کے لیے اس محسوس وجود کے ماوراء کوئی اور غایت نہیں، اس کے بعد ابن رشد نے غرائی پر تبصرہ کیا ہے اور ان پر ملامت کی ہے، کیونکہ انہوں نے اپنے کتابوں میں خطابی اور جدلی طریقے اختیار کیے ہیں نیز یہ کہتا ہے کہ غرائی نے شریعت اور حکمت دونوں کو نقصان پہنچایا ہے گو ان کو اس کا علم نہیں ہوا، کیونکہ ان کا اصول نیک نیتی پر مبنی تھا۔ یعنی ان کا یہ مقصد تھا کہ اس سے اہل علم کی کثرت ہوگی۔ لیکن بجائے اہل علم کی کثرت کے اس سے فساد میں زیادتی ہوئی۔ اس کے ذریعے ایک قوم کو نفسے کی تنقیص کا موقع ملا اور ایک دوسری قوم اس کی وجہ سے شریعت کی مخالفت پر آمادہ ہو گئی، ایک اور گروہ نے ان دونوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی اور ممکن ہے کہ ان کتابوں کے تصادم سے یہ بھی ایک ہوا اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے اس امر پر تنبیہ کی ہے کہ ان کا یہ مقصد نہیں ہے کہ اپنی کتابوں میں کسی مذہب پر الزام لگائیں بلکہ وہ اشرار کے ساتھ شری ہیں۔ صوفیاء کے ساتھ صوفی اور فلاسفہ کے ساتھ فلاسفہ۔

یومایمان اذا لقیت ذایمن

وان لقیت معدیاً فقد ضللت

ہے اگر میں کسی یمنی سے ملوں تو ایمانی ہو جاتا ہوں

اور عدنی سے ملاقات کروں تو عدنانی ہو جاتا ہوں

اس کے بعد اس حکیم اندلس نے مشرق کے مفقود پر خیال آرائی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شریعت کا مقصود علم حق اور عمل حق کی تکمیل ہے۔ علم حق تو اللہ تعالیٰ اور تمام موجودات کی کمائی ہی سہی سرفہ کو کہتے ہیں اور عمل حق ایسے افعال کے اختیار کرنے کو کہتے ہیں۔ جن کے ذریعے سعادت حاصل ہو اور ان افعال سے احتراز کیا جائے جو شقاوت کا باعث ہو۔ ابن رشد نے لوگوں کے ایمان و شریعت کے علم کے لحاظ سے تین قسمیں کی ہیں:-

ایک تو وہ گروہ ہے جنہیں تاویل سے کوئی سروکار نہیں۔ یہ لوگ خطائیں سے ہیں، یہ عوام الناس کا گروہ ہے۔ دوسرے اہل تاویل جدلی ہیں۔ یہ لوگ محض طبی طور پر یا طبیعت اور عادت و فطرت کے اثرات کے تحت جدلی ہوا کرتے ہیں۔

تیسرے اہل تاویل عقلی ہیں، یہ لوگ بالطبع پیشہ و حکمت کے اعتبار سے برہمائی ہوتے ہیں۔

ابن رشد کہتا ہے کہ عوامی علم تادیلہ اللہ اللہ اس قسم کی آیتیں سب امور کے متعلق سوال کے جواب میں تاویل کی گئی ہیں جن کے سمجھنے کی جمہور صلاحیت نہیں رکھتے، جیسے خدا کے تعالیٰ کا یہ قول (اے نبی تم سے یہ لوگ روع کے متعلق سوال کرتے ہیں کہ وہ دو روح ایک امر ہے اور تمہیں بہت محدود علم دیا گیا ہے) اس صورت میں یہ لازمی ہے کہ جمہور کی کتابوں میں صحیح تاویلات بھی ذہبائی کریں، چہ جائے کہ ناسا و بیانات پیش کیے جائیں حقیقت صحیح تاویل ایک ایسی امانت ہے جس کا حامل صرف انسان ہوا۔ اور دوسرے موجودات نے اس سے انکار کیا جس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے: "اعاخذنا الا مائة على السموات والارض والجبال"۔ اور انہی تاویلات اور ظنیات کی وجہ سے اس خیال کے تحت کہ ان کی تصریح شریعات میں لازمی ہے، مختلف اسلامی فرقوں کی نمود ہوئی، یہاں تک کہ بعض نے بعض کو کافرا یا بدعتی قرار دیا۔ اس طرح لوگوں میں باہمی بغض و منافرت پیدا ہونے لگی، انہوں نے شرع میں دغما اندازی شروع کی اور عوام الناس میں تقریبی پیدا کر دی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ یہ تباہی جو مسلمانوں کو لاحق ہوئی وہ محض اشاعہ اور معتزلی کی شدہ الفاظ پر ان یعنی منطق سے عدم واقفیت کی بنا پر ہے اکثر اصول جن پر اشاعت نے اپنے معارف کی بنیاد رکھی ہے محض سفسطائی ہیں اور اس میں وہ اس درجہ تجاوز کر گئے ہیں کہ ان کا ایک فرقہ ان تمام لوگوں کی غیر کرنا ہے جو ان طریقوں کے مطابق ایمان نہ لائیں جن کو انہوں نے اپنی کتابوں میں خدا کی معرفت کے لیے وضع کیا ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے قرآن پاک کی طرف حکیمانہ انداز سے توجہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے: "اس کتاب محترم پر بغیر غائر ڈالنے سے تین طریقوں کا پتہ چلے گا، ایک وہ جن کا مقصد احاطہ الناس کی تفہیم و تعلیم ہے (یعنی خطاب) دوسرے وہ مشترک طریقے جو اکثر انسانوں کی تعلیم کے لیے پیش کیے گئے ہیں (یعنی جدلی) تیسرے خاص طریقے (یعنی برہمائی) اس کے بعد کہتا ہے اس اسلام میں سب سے زیادہ دانش مند قرن اول کے لوگ تھے، کیونکہ انہوں نے ان اقوال پر عمل کر کے کامل فہمیت اور تقویٰ کے مراتب حاصل کیے اور ان کی تاویل کی طرف توجہ نہیں کی، اور جو ان کی تاویل سے واقف تھے ان کی تصریح پسند نہیں کی۔

ابن رشد نے اپنی اس عجیب کتاب کو ایک قسم کی طرافت آمیز اعتذار (الوجوب) پر ختم کیا ہے جس میں اس نے فلسفہ اور دین میں تطبیق پیدا کی ہے وہ ایک ایسے رشتہ ازدواجی کے مشابہ ہے جس کے ذریعے دو مختلف الطبائع

افراد یعنی عدوت و مرد میں ضرورت کے تحت ارتباط پیدا کیا جاتا ہے حالانکہ طبیعت امواج اور میلانات کے اعتبار سے ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی مثال ایک حافظی قیس کی ہے جس کا شیوہ ہر امر میں صلح پسندی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے: حکمت شریعت کی رفیق امداد کی رضاعی بہن ہے۔ اس لیے جو اذیت کو خود اس کے حامی اس کو پہنچاتے ہیں۔ وہ نہایت سخت ہوتی ہے کیونکہ یہ لوگ ان کے درمیان بغض و عداوت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ و شریعت باطنی ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔

ابن رشد نے کتاب "الکشف عن منہاج الملة" میں کتاب فصل المقال "کی تکمیل کی ہے۔ اور اس کے بعض مسائل کو وسعت دی ہے اور چند نئے امور پر روشنی ڈالی ہے جن سے اس نے اس سے قبل یا تو قصداً گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے یا بحث کی تفصیل اور بعض مقامات پر طوالت پسندی کی عادت کے تحت سہواً غفلت برتی تھی اس کے متعلق مقدمے میں تصریح کر دی ہے لیکن اس کی اصلی غایت مسئلہ تاویل کی تحقیق قرار دی ہے جس پر "فصل المقال" میں اصول و فروع پر غور و تعمق کیے بغیر محض سطحی طور پر بحث کی گئی تھی۔ اس کے بعد ابن رشد نے اس زمانے کے چار فرقوں پر بحث کی ہے:-

(۱) اشاعره (۲) معتزله (۳) باطنیہ (۴) حشویہ -

اور ان چاروں فرقوں کو گمراہ قرار دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس امر پر بھی بحث کی کہ شریعت کی رو سے خدا نے تعالیٰ کے بارے میں جمود کو کس قسم کا اعتقاد رکھنا چاہیے، وہ کتنا ہے، جو تھے فرقے کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا نے تعالیٰ کی معرفت کا ذریعہ عقل نہیں بلکہ محض سماعت ہے اس فرقے کی کئی ذہنی اور ملاذات فہم اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ وہ اولاً شرعیہ کو جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمود کے لیے پیش کیا ہے کچھ بھی نہ سمجھ سکے اور خدا نے تعالیٰ پر محض سماع کے ذریعے ایمان لائے۔

پہلے فرقے نے عقل کے ذریعے خدا نے تعالیٰ کے وجود کی تصدیق کی ہے۔ لیکن ان کا مسلک شرع کے طریقوں کے خلاف ہے۔ ان کا طریقہ حدوث عالم کے نظریے پر مبنی ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اجسام لایعجزی سے مرکب ہیں۔ اور ہر جز لایعجزی یا جو ہر جز "عادت ہے" اشاعرہ کا یہ طریقہ غیر برہانی ہے اس کے ذریعے خدا نے تعالیٰ کے وجود کا یقین نہیں ہو سکتا۔

اس کے بعد کہتا ہے کہ اشاعرہ کے دو طریقے ہیں جن میں سے ایک جو مشہور ہے تین مقامات پر متعلق ہے:- (۱) جو اعراض سے علیحدہ نہیں پائے جاسکتے (۲) اعراض حادث ہیں (۳) جو حوادث سے علیحدہ نہ ہو سکے وہ بھی لازمی طور پر حادث ہوگا۔

ابن رشد نے ان مقامات کی برہان منطقی کے ذریعے تردید کی ہے (صفحہ ۳۴ و ۳۵ کشف الدولہ) اور بتلایا ہے کہ یہ تمام شکوک سے پر ہیں، ان جملہ کے ذریعے ان کو حل نہیں کر سکتے، اس لحاظ سے انہیں اللہ تعالیٰ کی معرفت کا مبداء نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ابن رشد کے اس قول کا یہی مطلب ہے:- اشعری طریقے سے اللہ تعالیٰ کے وجود کا یقین نہیں ہوتا۔

یہ پہلا طریقہ ہے جو منظم اشاعرہ اور حوام الناس کا مسلک ہے اور جیسا کہ ہم نے تصریح کی ہے۔ یہ ان دونوں طریقوں میں مشہور ہے لیکن اب اس کا فائدہ واضح ہو چکا ہے۔ دوسرے طریقے کو ابوالمعالی نے اپنے مشہور رسالہ نظام میں متنبط کیا ہے، اس طریقے کی بنیاد دو مقدموں پر ہے:-

(۱) ایک تو یہ کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ موجودہ حالت کے بالکل برعکس پایا جاسکتا ہے گویا کہ اس وقت اگر کوئی متحرک شے ایک خاص جہت میں حرکت کر رہی ہے تو اس کے بالکل خلاف سمت میں بھی وہ حرکت کر سکتی ہے (لاحظہ ہوں وہ تمام امور جہاں اس نظریے کو شامل ہیں، مثلاً جلد قوانین طبیعہ کے انقلاب کا اسکان جیسے قانون جاذبیت اور اس کے مماثل قوانین)

(۲) ہر ممکن شے حادث ہوتی ہے اور اس کے لیے ایک محدث ہونا چاہیے یعنی ایک ایسے فاعل کی ضرورت ہے جو دونوں ممکنہ صورتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے۔ یعنی اس کو موجودہ حالت میں ان تمام نظامات اور قوانین کے ساتھ پیش کردہ بحر عالم میں پائے جاتے ہیں۔ اب یہ رشتہ کتنا ہے اس دلیل کا پہلا مقدمہ خطائی ہے جو صرف حوام الناس کو مساکت کرنے کے لیے کافی ہے لیکن حقیقت میں یہ کاذب اور صالح کی حکمت کے منافی ہے جس نے تمام موجودات کی ایک معین حکمت کے تحت تخلیق کی ہے۔ مگر انسان کان سے دیکھ کر اور آنکھ سے سمجھ کر تو پھر اس میں کوئی حکمت باقی رہ جائے گی۔

ہم کو معلوم ہے کہ ابی سینا بھی ایک متدبک اس عقیدے کا حامی تھا لیکن ابی رشد ابوالمعالی کی تردید کیے بغیر نہیں رہا۔ چنانچہ اس کی رائے کے متعلق کتنا ہے کہ یہ قول صمد جو کہ اس کا ہے اور پھر تحقیق کے طور پر کتنا ہے کہ اس وقت اس شخص کے خیالات پر غور کرنے کا موقع نہیں لیکن اس (یعنی ابوالمعالی) کی اختراعات پر گفتگو کے شوق نے ہمیں اس مسئلے کے متعلق بحث کرنے پر مجبور کیا۔

ابی رشد، ابوالمعالی کے پہلے مقدمے کی تردید کے بعد دوسرے کی جانب متوجہ ہوا اور کہا کہ یہ مقدمہ فی نفسہ غیر واضح ہے۔ یہ نہایت پیچیدہ مسائل سے ہے جس سے سوائے اہل صناعت برہان اور ان علماء کے جن کو فطرتی تعالیٰ نے اپنے علم سے مخصوص کر دیا ہے اور اس کی شہادت کو اپنے طائر کی شہادت سے مقرون کیا ہے کوئی اور واقف نہیں۔ اس کے بعد میں اس طور کہتا ہے:- اے ابوالمعالی! تو ان لوگوں میں سے نہیں ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ فلاطون اور ارسطو کو اس مقدمے سے اختلاف ہے۔

اس کے بعد ابی رشد نے ارادے کے متعلق چند ہیسی مقدمات پیش کیے ہیں تاکہ ان کے ذریعے تغیر ثابت کی (جو ہم اسے پیش نظر ہے) تفہیم ہو سکے۔ بعد ازیں ایک قطعی رائے پیش کی اور وہ یہ ہے کہ شریعت نے جمہور کے ساتھ اس مسئلے پر زیادہ غور و خوض نہیں کیا۔ اس لیے ارادہ قدیم یا حادث کی تصریح نہیں کی۔ بلکہ صرف اس امر کی صراحت کر دی کہ ارادہ تمام حادث موجودات کا موجب ہے اور یہ خدا نے تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے:- (جب ہم کسی چیز کو موجود کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ہم اس کو حکم دیتے ہیں مگر یہ یعنی ہمارا معادہ چیز موجود ہو جاتی ہے) اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خدا نے تعالیٰ کی معرفت کے لیے اشاعرہ نے جو طریقے



پیش کیے ہیں نہ وہ نظریات یقینیہ سے ہیں نہ شریعات یقینیہ سے۔

اس کے بعد یہ قریب فلسفی صوفیائے اصول کی تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "ان کا طریقہ تفلسف و نظری نہیں طریقوں سے" اور "رشد کی مراد وہ نظریہ ہے جو مقدمات اور قیاسات سے مرکب ہیں، بلکہ ان کے اصول اشتراکیت پر مبنی ہیں، ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اللہ دیگر موجودات کی معرفت اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ ہم خواہشات انسانی سے علیحدہ ہو کر مطلوب کی جانب کامل توجہ کریں اور اکثر ظاہری دلائل شریعہ ان کی تائید میں ہیں جیسے "واللہ اعلم" "بسم اللہ" "بسم اللہ" "بسم اللہ"۔

ابن رشد اس طریقے کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن لکھتا ہے کہ یہ طریقہ تمام انسانوں کے لیے عام نہیں ہو سکتا اگر اس کو عام قرار دیا جائے تو طریقہ "نظر لوگوں کے لیے بے سود اور محبت ہو جائے گا۔ حالانکہ قرآن پاک نے "نظر" اعتبار "شامل اور فکر پر بہت زور دیا ہے۔ اس کے بعد معتزلہ کے متعلق بحث کی ہے، لیکن ان کے مذاہب میں غور و خوض کرنے سے یہ خبر پیش کیا ہے کہ جزیرہ اندلس میں ان کی کوئی کتاب اس کو دستیاب نہیں ہوئی۔ اس کا خیال ہے کہ ان کا طریقہ اشاعرہ کے طریقوں کے مشابہ ہے۔ ہمارا قیاس یہ ہے کہ ابن رشد نے اس جگہ کو احتیاط اور دانائی کے تحت لکھا ہے کیونکہ وہ خود معتزلہ کے اصول پر بحث کرنے سے گریز کرنا چاہتا ہے اور اندلس تک معتزلہ کی کتابیں نہ پہنچنے سے ان کے اور ابن رشد کے درمیان عقلی علاقہ بالکلیہ شقیں جہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ جن لوگوں نے متقدمین اور متاخرین کی کتابوں کو اندلس کے مدرسوں، جامعوں اور کتابخانوں میں منتقل کیا۔ کس طرح وہ معتزلہ کی کتابوں کو منتقل کرنے سے دریغ کرتے، قطع نظر اس کے خود ان کے مخالفین یعنی اہل سنت کی کتابیں ان کے حالات، ان کی رائیں، ان کے مختلف طریقوں کی توضیح اور ان کی تدبیر پر مشتمل ہیں۔

یہاں ہم ان اسباب سے قطع نظر کرتے ہیں جو ابن رشد کے لیے معتزلہ کے تذکرے سے پہلو تہی کرنے کا باعث ہوئے ہم اس وقت طریقہ شریعہ پر جن خیالات کا اس نے اظہار کیا ہے اور جن کو وہ طریقہ عقلی سے تعبیر کرتا ہے پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ وہ طریقہ جس کی جانب قرآن پاک نے توجہ دلائی ہے اور جس کی تمام انسانوں کو دعوت دی ہے اس کا انحصار دو قسموں پر ہے :-

(۱) ایک تو خدا نے تعالیٰ کی اس عنایت سے واقفیت کا طریقہ جو انسان کے شامل حال ہے اور جس کی وجہ سے تمام موجودات کی تخلیق ہوئی ہے اس کو ابن رشد "دلیل عنایت" سے تعبیر کرتا ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ وہ ہے جس کا طوطہ جبرائیل علیہ السلام اور موجودات کے اختراع کے ضمن میں ہوتا ہے جیسے حیات جمادات اور ادوات حیات اور عقل کا اختراع، اس کو ابن رشد نے "دلیل اختراع" سے موسوم کیا ہے۔

اس کے بعد لکھتا ہے کہ وجود صانع کے دلائل کا انحصار ان دو قسموں پر ہے "اولاۃ العنایت" و "ثانیۃ الاختراع" اور یہ دونوں عوام یعنی علماء اور عوام الناس کے طریقے ہیں۔ البتہ ان دونوں معرفتوں میں تفصیل کے لحاظ سے اختلاف ہے، جمود ابتدائی معرفت پر اکتفا کرتے ہیں اور علماء و حواس کے حرکات پر عقلی ادراکات کا اضافہ کرتے ہیں۔

ابن رشد کہتا ہے کہ دہریے کی مثال ایک ایسے شخص کی ہے جس کو معنوعات کا احساس ہوا لیکن اس نے ان کے معنوعات ہونے کا اعتراف نہیں کیا بلکہ ان کو نحت و اتفاق پر محمول کیا۔ جس سے اشیاء خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ مذکورۃ الصد طریقے سے خدائے تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے بعد ابن رشد نے اس کی وحدانیت پر بحث کی ہے۔ سب سے پہلے اس نے اس کا ثبوت شرعی طریقے پر قرآنی کتبوں کے ذریعے دیا ہے اخلہ "لوکان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسد ثا" سبحانہ و تعالیٰ عما یقولون علواً کبیراً و ان من شئیئ الا یسبح بحمدہ و لکن لا تفقہون تسبیحہم اذہ کان جلیماً عفوہ" "اگر زمین اور آسمان میں اللہ کے سوا اور کوئی معبود ہوتا تو فساد ہوتا۔ پاک ہے ذات خداوندی کی ان تمام امور سے جو یہ لوگ اس کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ ہر شے اس کی حمد تسبیح خواں ہے لیکن ہم اس تسبیح کو نہیں سمجھ سکتے تحقیق خدائے تعالیٰ صاحب علم اور بخشنے والا ہے۔"

ابن رشد نے اس آیت کے ذریعے اشاعرہ کی تفسیر تردید کی کیونکہ یہ اس سے دلیل مانعیت (یعنی برائے تعلق) کا استنباط کرتے ہیں اور یہ ایسی دلیل ہے جو خود جمود کے فہم سے ورے ہے اچے جائید اس کے ذریعے اس کے ندول کا تعلق حاصل ہو۔ کیونکہ دلیل مانعیت مذکور اہل منطق کے نزدیک قیاس شرعی منقطع ہے جس کو اشاعرہ "دلیل و مبرر تقسیم" سے موسوم کرتے ہیں اور اس آیت میں جو دلیل پیش کی گئی ہے منطق میں قیاس شرعی متصل کے نام سے مشہور ہے۔ اس طرح ان دونوں دلیلوں کا فرق واضح ہے۔

ابن رشد نے اس سلسلے کے متعلق اپنے قول کو اس عام نتیجے پر ختم کیا کہ جو شخص کلمہ لا الہ الا اللہ پر غور کرے اور اس کے دونوں مضموموں کی تصدیق کرے یعنی وجود باری کا اقرار اور اس کے سوا کسی دوسرے کے الہ ہونے کی نفی اور ان کی تصدیق اس طریقے پر کرے جس کا ابھی ذکر کیا گیا تو وہ سچا مسلم ہے اور اس کا عقیدہ اسلامی ہے اور جس کا عقیدہ ان دلائل پر مبنی نہ ہو گو وہ اس کلمے کی تصدیق کرے اس کو حقیقی مسلمانوں کے ساتھ بعض فطری اشتراک ہوگا۔

اس کے بعد صفات الہیہ پر بحث کی ہے اور یہ ایسے اوصاف کمال ہیں جو خود انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمیع، بصر، کلام اور کہتا ہے کہ بعض ذہن سے سوال کرتے ہیں کہ آیا یہ صفات نفیہ ہیں یا مثنویہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفات اور ذات مصنوعی بر ذات ہیں۔ پس خدائے تعالیٰ ایک ایسے علم کے ساتھ عالم ہے جو ذات ہے۔ ابن رشد کہتا ہے یہی قول نصاریٰ کا ہے جو تین اقسام کے قائل ہیں وجود، حیات، علم ان میں سے ایک قائم بالذات ہے اور دوسرے اس کے ساتھ قائم ہیں۔ عرض قائم بالغیر ہوتا ہے اور جو ہر دو عرض سے جو مرکب ہو لا محالہ وہ جسم ہوگا۔ ابن رشد نے نصاریٰ کے عقائد کی جو توجیہ کی ہے اس میں اور خود نصاریٰ کے اصل عقیدے میں یہ فرق ہے کہ نصاریٰ کثرت صفات کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ جو امر ہیں قائم بالغیر نہیں بلکہ بالذات قائم ہیں۔ اس قسم کے صفات صرف دو ہیں۔ علم و حیات۔ ان کا قول ہے کہ خدائے تعالیٰ ایک حیثیت سے واحد ہے اور ایک اعتبار سے تین یعنی اس

کے نہیں ہوئے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود ہے جی ہے، عالم ہے اور احد ہونے سے یہ مراد ہے کہ ان سب کا مجموعہ ایک ہے اس کے بعد اسے رشد نے خالق کے ناقص سے منزہ ہونے پر بحث کی اور اس کی تائید میں شرعی اور عقلی دلائل پیش کیے اور کہا کہ ہر فرقے نے شریعت میں خاص تاویلات کی ہیں اور سمجھا کہ شارع کی پیروی مراد ہے یہاں تک کہ اس نے شریعت کی وجہیں اکھیر دیں اور حقیقی معنی سے بہت دور جانا پڑا۔ چنانچہ جب رسالت مآب صلعم نے فرمایا ہے (مقرب میری امت کے بہتر فرقے ہوں گے جن میں سے تمام دوزخی ہوں گے سوائے ایک کے) ایسی وہ فساد تہ جس نے ظاہری شریعت کی اتباع کی اور کسی قسم کی تاویل نہیں کی اسباب سے پیچے جس فرقے نے اس دوائے اعظم (یعنی ظاہری شریعت کی اتباع کی) میں تبدیلی پیدا کی وہ خوارج ہیں۔ اس کے بعد منزہ ۱۱ شاعرہ اور صوفیاء ہیں۔ بعد ازاں ابو حامد (یعنی غزالی) جن کا ابن رشد سخت ترین دشمن تھا اس سید ان میں قدم رکھا۔ انہوں نے جمہور کے سامنے اپنی فہم کی حد تک تمام مسائل حکمت اور حکماء کے خیالات کی تشریح کی۔ یہ تمام امور انہوں نے اپنی کتاب "مقاصد" میں پیش کیے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ کتاب فلاسفہ کی تردید میں لکھی ہے اس کے بعد انہوں نے کتاب "تہذیب" لکھی اور فلاسفہ کی تین مسائل میں تحفہ کی (جن کا اس سے قبل ذکر کیا جا چکا ہے) اس کے بعد وہ اپنی کتاب جو اہل القرآن میں کئے ہیں کہ متناہ میں جن امور کو میں نے ثابت کیا ہے وہ محض جلدی ہیں تحقیقی امور کو۔ "المفصول علی غیر اہل" میں واضح کیا گیا ہے۔ "وہن رشد کہتا ہے کہ غزالی کے تمام اصول غلطی پر مبنی ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ شریعت کو اس کی ظاہری حیثیت پر رکھیں اور جمہور کے سامنے حکمت اور اس میں تطبیق دینے کی کوشش نہ کریں۔"

اس کے بعد ابن رشد نے پانچویں مسئلہ یعنی معرفت افعال کی جانب (جس میں عالم کی تخلیق، بعثت انبیاء، قضا، قدر، تعزیر، تعدیل اور معاوضہ کو ثابت کیا گیا ہے) توجہ کی۔ قارئین پر واضح ہو گا کہ یہ مسئلہ بہت اہم حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اس میں ابن رشد نے مختلف مباحث و فنون پر قبیلہ پیش کرتے ہوئے (جو ایک خاص مسلک ایک اہم غایت اور ایک معین طریق پر دلالت کرتی ہے) حیات کون کے مسائل کو حل کیا ہے۔ عالم کی تخلیق کے متعلق کہا ہے کہ شریعت نے عالم کی معرفت کا جو طریقہ پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ عالم خدا تعالیٰ کا مخلوق ہے اور بعض اتفاق کا نتیجہ نہیں۔ اس مسئلے کی تشریح کے لیے شارع نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ نہایت بسیط اور عمدہ و مقامات پر مشتمل ہے۔ جس کے نتائج بدیہی اور مشہور و معروف ہیں۔ ابن رشد جمہور کے سامنے ان طریقوں کے علاوہ کسی اور مسلک کو پیش کرنے سے منع کرتا ہے اور جو کوئی تفہیم کے لیے اس بسیط طریقے سے انحراف کرے ابن رشد کے خیال میں جاہل اور گمراہ ہے۔ شریعت نے ایک بسیط قطعی دلیل پیش کی ہے جس کی بنیاد ان اصول پر ہے۔ جن کا سب لوگ اعتراف کرتے ہیں۔

پہلا اصول یہ ہے کہ عالم اور اس کے تمام اجزاء انسان اور تمام موجودات کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جو شے اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کسی خاص فعل کے مطابق ہو اور کسی مخصوص غایت کے تحت پائی جائے وہ لامحالہ مصنوع ہوگی اور اس کا ایک مصالح ہونا چاہیے اس قسم کا استدلال قرآن پاک میں

موجود ہے جن میں سے بعض کو ابن رشد نے بطور شہادت لیا ہے جیسے المرحوم جلال الدین سیاحی و الجبال اوتاداً  
 دیکھا ہم نے زمین کو غرض اور پہاڑ کو مہینیں نہیں بنائیں

اس کے بعد اس آیت پر تعلیق کے طور پر کچھ عبارت لکھی ہے جس سے اس کے گردش زمین کے عدم علم کا پتہ  
 چلتا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: ۱۔ ان الارض خلقت بفقہ یتانی لنا المقام علیہا وانہا لو حکانت  
 متحرکة او بشکل آخر غیر الموضع الذی ہی فیہ او بقدر غیر ہذا القدر لہا امکن ان توجد  
 فیہا اولاً ان تخلق علیہا۔ ۲۔ زمین کی تخلیق ایک ایسی حالت میں ہوئی ہے کہ ہم اس پر بسر کر سکتے ہیں  
 اگر وہ متحرک ہوتی یا اس شکل کے علاوہ جس پر وہ پائی جاتی ہے کسی اور ہیئت پر ہوتی یا اس کے موجودہ حجم  
 میں کمی زیادتی ہوتی اس پر ہماری تخلیق ممکن نہ تھی، ابن رشد کا یہ قول: ۳۔ وانہا لو حکانت متحرکة ۴۔ اس امر کا  
 قطعی ثبوت ہے کہ وہ زمین کے متحرک ہونے سے نا آشنا تھا اگر وہ زمین کی حرکت اور دوران سے واقف ہوتا تو  
 اس صورت میں اس دلیل سے اس کا استدلال کس طرح ممکن تھا؟ کیا اس دلیل سے مختلف زمانوں میں عوام الناس  
 کو تشفی ہو سکتی ہے؟ بالخصوص اس دور میں جب کہ مدرسی تعلیم کا معیار قرون وسطیٰ کے تمام علوم سے برتر ہے؟  
 اس کے بعد ابن رشد نے زمین کے سکون کے ذریعے تخلیق کی حکمت پر استدلال کیا ہے اس کے خیال میں  
 خدائے تعالیٰ نے اپنے قول: ۵۔ والجبال اوتاداً کے ذریعے ان منفعوں کی جانب توجہ کی ہے جو پہاڑوں کے  
 ذریعے زمین کے سکون کی وجہ سے حاصل ہوئی ہیں کیونکہ اگر زمین کا حجم موجودہ حجم سے کم فرض کیا جائے حتیٰ کہ  
 پہاڑوں سے بھی کم ہو تو اس صورت میں دوسرے عناصر مثلاً پانی اور ہوا کی حرکتوں سے اس میں جنبش ہوتی اور زلزلہ  
 پیدا ہوتا اور اپنی جگہ سے الگ ہو جاتی تاہم اس سے ابن رشد کے تہے میں کمی نہیں ہوتی کیونکہ وہ طبیعات یا  
 ملکیات کا عالم نہیں تھا نہ ریاضی دان تھا بلکہ محض ایک فلسفی تھا۔ اس لحاظ سے وہ قابلِ علامت نہیں سمجھنا۔ کیونکہ  
 اس کا زمانہ اس کا وطن اور اس کی زبان ان حقائق علیہ سے نا آشنا تھی۔ جن کا انکشاف اس کے کئی صدی بعد ہوا۔  
 ہم نے ان امور کا یہاں اس لیے تذکرہ کیا ہے کہ ابن رشد کی دلیل کی اہمیت کا اندازہ ہو جائے جس کو اس نے  
 نہایت حسن نیت سے پیش کیا ہے اور اس کو تخلیق عالم کے مسئلے میں جمود کی نشانی کا ایک معیار قرار دیا ہے۔  
 شاید ابن رشد نے اس دلیل کو شرح و بسط کے ساتھ بیان کرنے میں جو اس قدر سہارا دیا اور جمود کو ایسے امور کے  
 ذریعے مطمئن کرنے میں جو ان کے ذہن میں پہلے ہی سے موجود تھے کمالِ رفیت کا اظہار کیا اس کی وجہ اس کا ایک  
 خاص میلان تھا جس نے اس کو اشاعرہ کے طریقوں پر رد و ترجیح کرنے پر مجبور کیا جن کے استدلال کی بنیاد یسے  
 پیچیدہ براہین پر ہوتی ہے جو عوام الناس کی عقل کی سطح سے بالا و برتر ہوتے ہیں۔ ابن رشد کو اس بات کا کمال آگیا  
 ہے کہ عوام الناس کو کسی ایسی حقیقت کا اداک نہیں ہو سکتا جس کی مثال محسوسات میں نہ مل سکے۔

اسی اصول کے تحت ابن رشد کہتا ہے کہ جمود کے لیے اس قسم کے آیات قرآنی جیسے: ۶۔ وكان عرشہ علی العلاء  
 ۷۔ وخلق السموات والارض فی ستۃ ایام ۸۔ ثم استوی الی المساء ۹۔ وہی دکان کی قطعاً دلیل نہ کی  
 جانی چاہیے اور اس کی کسی اور تفسیر کو امتحال نہ کیا جائے اور جس نے اس معنی میں تبدیلی کی اس نے گویا شریعت کی

محکم کو باطل کر دیا۔ کیونکہ عوام سے تعلق نظر علماء بھی عالم کے متعلق شرعی عقیدے کو سمجھنے سے غافل ہیں۔ اور وہ یہ کہ عالم حادث ہے اور بغیر کسی مادے کے زمانے سے ورے اس کی تخلیق ہوئی۔

پس انکی شبیل پر انکشاف کرنا چاہیے جو قرآن، تورات اور دوسری آسمانی کتابوں میں موجود ہے۔ اسلام میں ہر اہل کلام ہی نے شبہات کا طوبار باندھا کیونکہ انہوں نے شرعی امور کی ایسی تصریح کی جس کی شرع نے اجازت نہیں دی۔ انہوں نے ظاہری شریعت کی اتباع کی جس سے سعادت اور نجات حاصل ہوتی رہی وہ اہل یقین کے مرتبے پر فائز ہو سکے جس سے ان کا ان افراد میں شمار ہوتا جنہوں نے علوم یقینیہ کی سعادت حاصل کی ہے۔

اس کے بعد آجے رشتہ انبیاء کی بعثت پر بحث کی ہے۔ اس کے دو پہلو ہیں، ایک تو انبیاء کا ثبوت دوسرے یہ کہ جو شخص رسالت کا مدعی ہو وہ واقعی نبی ہے اور اپنے دعوے میں جھوٹا نہیں ہے۔ اہل رشد نے کچھ شطوط اور کچھ قرآنی آیتوں سے یہ ثابت کیا کہ انبیاء کا وجود ہے اور افعال خالق حادث کا ان سے صدور ہو سکتا ہے اس قسم کے خوارق عادت نبی کی تصدیق پر دلیل ہوتے ہیں۔ اہل رشد مجربے کی دو قسمیں قرار دیتا ہے جن میں سے ایک معجزہ برائی ہے۔ یہ معجزہ اس صفت کے مناسب نہیں ہوتا جس کی وجہ سے نبی کو نبی کہتے ہیں اور معجزہ برائی کے ذریعے فتنہ عوام الناس کو یقین ہوتا ہے اور نبوت کے مناسب معجزے کے ذریعے عوام اور علماء دونوں کو تصدیق حاصل ہوتی ہے کیونکہ وہ شکوک و اعتراضات جو معجزہ برائی پر اتنے رشتہ دار دیکھتے ہیں عوام ان سے نا آشنا ہیں بلکہ شریعت پر خود کیا جانے تو واضح ہو گا کہ اس کا وثوق و اعتماد معجزہ مناسب پر ہے نہ کہ معجزہ برائی پر۔

اس کے بعد آجے رشتہ تیسرے مسئلے کی جانب توجہ کی ہے یعنی مسئلہ قضا و قدر سب سے پہلے اس نے اس امر کو تسلیم کیا ہے کہ یہ مسئلہ شریعت کے اہم مسائل سے ہے کیونکہ اس کے سبھی اور عقلی دلائل میں تعارض پایا جاتا ہے قرآن میں بعض ایسی آیتیں ہیں جو عمومی طور پر اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ ہر شے خدا کی قدرت کے تحت ہے اور انسان اپنے افعال میں مجبور ہے۔ اور بعض ایسی آیتیں ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے افعال پر قدرت حاصل ہے اور وہ مجبور نہیں ہے اسی طرح اس مسئلے پر جتنی حدیثیں ہیں وہ بھی آپس میں متعارض ہیں۔ اس مسئلے میں مسلمانوں کے دو فرقے ہو گئے ہیں، پہلے گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کا اکتساب اس کے گناہ اور نیکی کا سبب ہے جس کے تحت اس پر عذاب و ثواب مرتب ہوتا ہے اور یہ معتزلہ ہیں۔ دوسرے فرقے کا یہ مسلک ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، اور یہ جبر ہے ہیں۔ اشاعرہ نے دو مابین ہر فرقہ اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ انسان کے لیے کسب ہے بلکہ اس کا یہ اکتساب اور جس چیز کا اکتساب کیا جاتا ہے یہ دونوں خدا کی مخلوق ہیں۔

آجے رشتہ ان تینوں فرقوں کی دلتے پر تنقید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جیسا ظاہر ہوتا ہے شرع کا مقصد مسموع اور مفعول میں تفریق پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی غایت یہ ہے کہ ایک متوسط طریقے سے ان دونوں میں تطبیق پیدا کی جائے اور اس مسئلے میں یہی پسندیدہ طریقہ ہے اس لیے کہ یہ امر واضح ہے کہ خدائے تعالیٰ نے ہم میں چند قوتیں دو بیعت کی ہیں جن کے ذریعے ہم متغداد اشیاء کا اکتساب کرتے ہیں جو کہ ان اشیاء کا اکتساب اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ خارجی اسباب جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے خیر کیا ہے ہمارے

موانع نہ ہو جائیں۔ پس وہ افعال جو ہم سے منسوب ہوتے ہیں ان کی تکمیل دوسرے کے ذریعے ہوتی ہے ایک تو خود ہمارے ارادے کو اس میں دخل ہے دوسرے ان افعال سے ان کی مطابقت ضروری ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں۔ جن کو ہم قضا و قدر سے تعبیر کرتے ہیں۔

البتہ خارجی افعال مقتضائے حال کے مطابق ہمارے ان افعال کی یا تو تکمیل کرتے ہیں جن کا ہم قصد کرتے ہیں یا ان کے سبب راہ ہوتے ہیں اور یہی سبب ہے جو ہم کو دو متقابل یعنی مختلف چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے رحمان رحمن رشنے علم نفس پر قدیم اصول کے تحت بحث کی ہے :- ارادہ ایک قسم کا اشتیاق ہے جو ہمارے دل میں کسی چیز کے تخیل یا تصدیق سے پیدا ہوتا ہے یہ تصدیق ہماری اختیاری نہیں بلکہ چند ایسے امور کے ذریعے ہم پر عارض ہوتی ہے جو ہم سے خارجی ہیں۔ مثلاً ہم کو خدائے سے کسی شے کی جانب رغبت ہو تو ہماری یہ خواہش بالکل غیر اختیاری ہوگی اور ہم اس چیز کی طرف مائل ہو جائیں گے۔ اسی طرح خدائے سے کوئی ناپسندیدہ شے ہمارے سامنے پیش کی جائے۔ تو ہم اس سے بلا مضطر متصرف ہوں گے اور اگر گریز اختیار کریں گے اس سے یہ ثابت ہوا کہ ہمارا ارادہ خارجی امور سے متغیر و مربوط ہے (رحمان رحمن رشنہ مذہب جبریت) (ڈیٹرمنزم) (DETERMINISM) کی تشریح کرتا ہے۔ نیز اس کے ان تاثرات کو بھی واضح کرتا ہے جو انسانی افعال پر مرتب ہوتے ہیں، وہ کہتا ہے : چون کہ خارجی اسباب کا عمل ایک محدود نظام اور میں ترتیب کے تحت ہوتا ہے۔ اس لیے لازمی ہے کہ ہمارے افعال ایک محدود نظام کے تحت ہوں۔ اس قسم کا ارتباط صحت ہمارے افعال اور خارجی اسباب کے درمیان پایا جاتا ہے بلکہ ہمارے افعال اور ان اسباب میں بھی پایا جاتا ہے جو ہمارے جسم میں ہیں۔ اسی طرح وہ نظام جو ان داخلی اور خارجی اسباب پر مشتمل ہے اور ناقابلِ حل ہے۔ قضا و قدر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جس کو خدا نے اپنے بندوں کے لیے لکھ دیا ہے وہ لوح محفوظ ہے، اور اللہ تعالیٰ کو جو ان اسباب کا علم ہے وہ ان کے وجود کی علت ہے اور اس کا علم غیبی علم ہے جو اسی حزنک محدود ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے علم و فعل پر بحث شروع کی، اور یہ چوتھا مسئلہ ہے اور جیسا کہ پہلے کی ابتدا میں اس کی عادت ہے۔ اشعار کے ان خیالات کی جو جو رد و صل سے متعلق ہیں۔ تردید شروع کی اور کہا کہ اس مسئلے میں ان کی رائے نہایت محل ہے۔ کیونکہ انہوں نے خدا اور انسان میں امتیاز کیا ہے اور کہتے ہیں کہ انسان کے افعال تو فعل و علم سے متصف ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ شرع سے مکلف ہے اور ایسی ہستی جو مکلف نہیں ہے اور نہ شرع کے محدود میں داخل ہے اس کے کسی فعل پر حکم کا اطلاق نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے کل افعال سرتاپا فعل ہیں یہ قول فی حد ذاتہ بالکل صحیح ہے کیونکہ افعال پر حیثیت افعال ہونے کے شرعی قیود سے مجبور ہو کر ان پر نہ حکم کا اطلاق درست ہو سکتا ہے نہ عدل کا۔ اس کے تعلق نظر افعال پر حکم لگانے وقت ان پر مختلف نقاط نظر سے غور کیا جانا چاہیے۔

یعنی ان کے تنقیزات حدود مثلاً زمان و مکان، سبب، علت، اثر و فیروہ کا لحاظ رکھا جانا چاہیے۔ لیکن ابن رشد نے اشعار پر ان کی اس رائے کی بنا پر ایک قیامت ڈھادی ہے۔ و تاقد یہ ہے کہ خود ابن رشد اس بحث میں قائم نہیں رہ سکا جب تک کہ اس نے تاویل کا راستہ اختیار نہیں کیا، حالانکہ اس طریقے سے خود اس ہی نے روکا

ہے اور اسی بنا پر دیگر اہل مذاہب کی خدمت کی ہے اس نے یہ اصول اس وقت اختیار کیا جب کہ اس سے ایسی قرآنی آیتوں کو جن میں نظائر ناقض پایا جاتا ہے بطور شہادت پیش کیا اور کتنا ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس مسئلے پر ان متضاد معنی آیتوں کو پیش کرنے میں کیا معلومت تھی جس سے تاویل کی ضرورت لاحق ہوئی حالانکہ تم خود ہر جگہ تاویل کے مخالف ہو تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ جمہور کے فہم کے مطابق اس مسئلے کی تشریح کیلئے اس تاویل پر مجبور ہونا پڑا اور اسی قدر کافی ہے۔

پانچواں مسئلہ معادے سے متعلق ہے اس کے وقوع میں تمام شریعتیں متفق ہیں لیکن جن تشبیہات کے ذریعے جمہور کو اس نفسی حالت کی تفہیم کی گئی ہے۔ ان کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض شریعتوں نے ان کو روحانی قرار دیا ہے (یعنی صرف نفوس کے لیے) اور بعض کے عقیدے کی رو سے یہ روحانی اور جسمانی دونوں پر مشتمل ہے۔

شریعت اسلامیہ کے پیش نظر یہ امر تھا کہ محسوس تشبیل کے ذریعے عوام الناس کی کافی تفہیم ہو سکتی ہے اور محسوس عذاب و ثواب سے وہ بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ اس لیے اس نے یہ خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نیک اولاد کو ایسے اجساد میں ٹوٹائے گا جن میں وہ ہمہ وقت انتہائی آرام محسوس کریں گے۔ یہی جنت کی مثال ہے اسی طرح شقی نفوس کو ایسے اجسام دیے جائیں گے جن میں وہ پیشہ انتہائی آفت محسوس کریں گے اور یہ دوزخ سے تشبیل ہے۔ تمام شریعتوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مرنے کے بعد نفوس پر خاص حالات طاری ہوں گے! ابن رشد کتنا ہے کہ اس مسئلے میں مسلمانوں کے تین فرقے ہو گئے ہیں اور ان تینوں میں سے بعض پھر دو گروہ پر منقسم ہیں اس مسئلے میں حقیقی بات تو یہ ہے کہ ہر انسان کو اسی حد تک عقیدہ رکھنا لازمی ہے کہ جس حد تک اس کے فہم کی رسائی ہو البتہ ایسی تحقیق سے احتراز کیا جائے جس سے اصل ہی باطل ہو جائے۔ یعنی اس کے وجود کا مطلقاً انکار کیا جائے اس قسم کا عقیدہ کہ کفر کو مستلزم ہوتا ہے ان تمام امور کی بنیاد نفوس کی تجاویز سے ہے یا اس کی جانب توجہ کی گئی ہے۔ یہاں ابن رشد کی بحث کا اختتام ہوتا ہے۔ ہم نے اس کے تمام اہم اجزاء پر روشنی ڈالی ہے اور بعد ازاں اس وسیع النظر و درہم حکیم کے تعصب العین کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔

**تمہافتہ الفلاسفہ و تمہافتہ التہافتہ** | ان دونوں کتابوں کو تاریخ فلسفہ عربی میں خاص اہمیت حاصل ہے ان میں سے پہلی تمہافتہ الفلاسفہ ہے جو ابو حامد محمد بن محمد الغزالی کی تالیف ہے اس کتاب اور کتاب احیاء علوم الدین کی وجہ سے غزالی کے افکار و عقائد نے انہیں امام اور مجتہد الاسلام کا لقب دیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے اپنی ذات کو عقائد اسلامیہ کی مدافعت اور شریعت کی حمایت میں وقف کر دیا اور تمام فلسفیوں اور ان کے فلسفے کا مقابلہ کیا جو حکمے یونان و چین نے دے دیے یونان کا جانا تھا (ہے) سے کہ ابن سینا تک (جو غزالی کے زمانے میں اس سلسلے کا آخری فلسفی سمجھا جاتا تھا) گزرے ہیں اس وقت اس کتاب پر تقریباً پانچ سو سال کی حیثیت سے کسی قسم کی بحث کا موقع نہیں۔ غزالی کی تالیفات اور حالات کی تحقیق اور ان کے تعلیمات کی تمغیص کے ضمن میں اس پر روشنی ڈالی جائے گی۔ تمہافتہ التہافتہ تمہافتہ کی تردید ہے جس کو ابن رشد کے قلم نے اس کتاب کی تالیف کے تقریباً سو برس بعد رد کیا۔ فلسفہ اور فلاسفہ

سے ابن رشد کو وہی نسبت حاصل ہے جو غزالی کو شریعت سے، یعنی اس نے اپنی زندگی کو حکماء کی حمایت اور مخالفت کے لیے رجوعان کے ابتدائی دور سے اپنے زمانے تک یعنی غزالی کی وفات کے تقریباً ایک صدی بعد تک گزرنے میں وقف کر دیا۔

غزالی نے چھٹی صدی کی ابتدا میں وفات پائی اور ابن رشد کا انتقال اس کے انتقام پر ہوا۔ پس اس کے لیے حجۃ الوداعہ والکلماء کا لقب موزوں ہے، جیسا کہ غزالی کو "حجۃ الاسلام" کہنا سزاوار ہے کیونکہ کتاب تہافت نے تقریباً ایک صدی تک فلسفے اور حریت فکری پر لگاتار حملے کیے حکماء کے عقول کو کمزور کر دیا، ان کی تکفیر کی، ان کو ملعون اور عذاب و دوزخ کا مستحق ٹھہرایا۔ نیز انہیں مخلوق کی بدعتی اور خالق کے غضب کا نشانہ بنایا، مشرق اور مغرب کے فلاسفہ میں سے کسی نے بھی اس کتاب کی تردید نہیں کی نہ اس کے بعض الزامات کو خطہ قرار دیا جو تمام فلسفے کے لیے ذلت و رسوائی کا باعث تھے۔

ابن رشد نے اس کتاب پر تنقید سے اپنے عاشق حکمت اسلاف اساتذہ آعلامہ اور اقربا کے اس داغ کو دھو کر دیا۔ جس میں دوسرے بالکل ناکام رہے تھے اس نے فلسفے میں از سر نو روح پھونکی اور اس کی شان و شوکت اور زیبائش کو تازہ کر دیا۔ جب کہ غزالی نے اس کے قلب کو مجروح اور روح کو فرسودہ کر دیا تھا۔ تہافت الفلاسفہ پر ایک مختصر مقدمہ پیش کرنے کے بعد جس سے اس کتاب کے نام اور اس کی تالیف کی عزمن کی توضیح ہو جائے گی ہم تہافت التہافت پر اپنے خیالات کا اظہار کریں گے۔

**کتاب کا نام اور اس کی غایت** غزالی فرماتے ہیں:۔ میں نے اس کتاب کی ابتداء اس لیے کی ہے عقیدے کی کمزوری اور انہیات میں ان کے خیالات کا تناقض واضح ہو جائے۔ نیز ان کے مذہب کی خرابیاں اور اس کے ان نقائص پر روشنی ڈالی جائے جو درحقیقت عقلاء کے نزدیک معنی خیز اور اذکیا کے لیے موجب عبرت ہیں۔ میری مراد ان کے ان مختلف عقائد اور خیالات سے ہے جس میں فلاسفہ جمہور اور عوام الناس سے جدا و ممتاز ہیں۔

**قدیم فلاسفہ اور اس کتاب کی تالیف سے غزالی کا مقصد** غزالی کا اصول یہ ہے کہ فلاسفہ کے تقلید پرست محدثین کو یہ معلوم ہو جائے کہ ادائل و اواخر سے جو نامور افراد گزرے ہیں وہ سب اللہ اور بوم آخرت پر ایمان رکھتے تھے۔ اس وقت ہر اس شخص پر درجہ یہ سمجھنا ہے کہ تقلید اکفر اختیار کرنا ذکات طبع اور درویشان آرائی پر دلالت کرتا ہے، رافضی ہو جانے کا کہ وہ اکابر فلاسفہ اور مشاہیر جن کی وہ تقلید کرتا تھا انکا رشد افلح کے الزام سے متبرک ہیں۔ بلکہ یہ لوگ خدا پر ایمان رکھتے تھے اور انبیاء کی متابعت کرتے تھے۔ لیکن بعض اصول کی تفصیل میں ان سے نفرت ہو گئی چنانچہ وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور اوروں کو بھی گمراہ کر دیا۔



## کتاب تنہافتی کی تدوین کے اسباب

غزالیؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے ایک ایسے گروہ کو دیکھا ہے جو اپنے معصروں پر محض زکات کے لیے اقبال حاصل کرتے تھے۔ ان کو اسلامی فرقوں سے کوئی واسطہ نہ تھا نہ عبادت سے کوئی سروکار، نہ شعائر اسلام کی تحقیر کرتے تھے اور انہوں نے تمام قیود و شریعت سے آزادی حاصل کر لی تھی۔ ان کے انفرادی صرف یہی سبب تھا کہ چند لغو باتیں ان کے کان میں پڑ گئیں تھیں۔ انہوں نے سفر، اطرار، بقرات، افلاطون، ارسطو، ایلینس و فیثو کے دہشت انگیز نام سن پائے تھے نیز ان کے متبعین کے ذریعے انہیں ان فلاسفہ کے عقول کی تعریف اور ان کے مختلف علوم (جیسے ہندسہ، منطق، طبیعیات، الہیات میں تبحر اور ان کی کمال زکات کے متعلق بہت کچھ واقفیت حاصل ہو گئی تھی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ لوگ باوجود اپنی کمال دانش مندی اور اعلیٰ فضیلت کے مذہب اور شریعتوں کے منکر ہیں اور مذہب کے تفصیلی امور کے قائل نہیں۔ ان کے خیال کی رو سے یہ تمام شعائر اللہ انسان کے ایجاد کردہ ہیں اور محض جھوٹ اور فریب کا مجموعہ ہیں۔ جب وہ لوگ جو محض دانش مندی کے لحاظ سے مسکروں میں اقبالیہ حاصل کرنا چاہتے تھے ان کے اس قسم کے خیالات سے آشنا ہوئے اور فلاسفہ کے ان اعتقادات کو اپنی طبعی میلانات کے مطابق پایا تو انہوں نے خود کو کفر سے آراستہ کر لیا اور اپنے مذہم میں خود کو فساد کے گروہ میں شمار کرنے لگے جمہور کی امداد سے بے نیاز ہو گئے اور آبا و اجداد کے عقائد کو اپنے لیے تنگ و غار سمجھنے لگے۔

غزالیؒ نے ابتدا ہی میں فرمایا ہے کہ وہ صرف اس فلسفی کی رائے غزالیؒ کا ارسطو کے فلسفے پر اکتفا کرنا کے متعلق کا اظہار پر اکتفا کریں گے جو تمام حکماء پیش رو

فیلسوف مطلق اور علم اول ہے یعنی ارسطو، کیونکہ فلاسفہ کے خیال کے مطابق اس نے ان کے نام علوم کو ترتیب دیا اور ان کے خیالات میں کارٹ چھانٹ کی اور ان کے خیالات کا لب لباب پیش کیا۔ اور اپنے ہمہ پیش رو فلاسفہ، یہاں تک کہ اپنے استاد کی بھی تردید کی جس کو انہوں نے افلاطون الہی کا لقب دیا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ غزالیؒ نے محض ارسطو پر اکتفا نہیں کیا جیسا کہ ان کا دعویٰ ہے بلکہ تمام فلاسفہ کے خیالات کو بھی شامل کر لیا۔

غزالیؒ نے لکھا ہے کہ ان کی بحث، انبیات کے مسائل تک محدود رہے گی کیونکہ حساب فلاسفہ کے علوم

ہندسہ اور منطق کے علوم میں تنقید کی گنجائش نہیں۔ فلاسفہ نے حسابی اور منطقی علوم کے ضمن میں اپنے علوم الہیہ کی صداقت پر استدلال کیا ہے اور ان کے ذریعے ضعیف العقل افراد کو دھوکا دیا ہے۔ اگر ان کے حسابی اور منطقی علوم کی طرح ان کے علوم الہیہ کے دلائل بھی قطعی اور یقینی ہوتے تو ان علوم میں ان کا کوئی اختلاف نہ ہوتا جیسا کہ حسابی علوم میں انہوں نے کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔ طبعی طور پر غزالیؒ ان مسائل کی تردید نہیں کر سکتے تھے۔ کیونکہ وہ حسابی اور منطقی علوم کی صحت کے قائل

## فلاسفۃ اسلام

غزالیؒ فرماتے ہیں: ”اسطوکی کتابوں کے شارحین نے جو بھی اپنا کلام پیش کیا ہے وہ تحریف و تبدیل سے خالی نہیں، اس کی تشریح اور تاویل ضروری ہے کیونکہ اس سے بھی باہمی اختلافات رونما ہوئے ہیں اسلامی متفلسفین میں نقل اور تحقیق کے اعتبار سے سب سے بہتر ابو نصر فارابی اور ابن سینا ہیں، یہاں ہم ان گمراہ اکثر کے مذاہب میں سے جو کچھ کہ انہوں نے اختیار کیا اور صحیح سمجھا ہے اس کی تردید پر اکتفا کریں گے اس طرح ہم یہاں فلاسفہ کی تردید صرف انہی تشریحین (فارابی و ابن سینا) کی شرح کے لحاظ سے کرتے ہیں۔

## اُن بیس مسائل کی تشریح جن میں غزالیؒ نے

فلاسفہ کے تناقض کو ظاہر کیا ہے :

- ۱۔ اذیت عالم کے متعلق فلاسفہ کا مذہب۔
- ۲۔ اذیت عالم کے متعلق ان کا مذہب
- ۳۔ ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے اور عالم اس کی صنعت ہے۔
- ۴۔ صانع کے اثبات میں ان کا معجز
- ۵۔ دوا کے محال ہونے پر دلیل پیش کرنے سے ان کا قاصر رہنا۔
- ۶۔ اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کے متعلق ان کا مذہب۔
- ۷۔ ان کا یہ قول کہ اول (اللہ) کی ذات جنس اور فعل پر تقسیم نہیں ہوتی۔
- ۸۔ ان کا یہ قول کہ اول ایک بسیط ہستی ہے جس کی کوئی ماہیت نہیں۔
- ۹۔ اول کو غیر جسمانی ثابت کرنے میں ان کا معجز۔
- ۱۰۔ دہریت کا عقیدہ اور صانع کے وجود کی نفی فلاسفہ کے مذہب کو لازم ہے۔
- ۱۱۔ اس امر کو ثابت کرنے سے ان کا قاصر رہنا کہ اول یعنی صانع عالم کو اپنے غیر کا علم ہے۔
- ۱۲۔ اس قول کے ثابت کرنے سے ان کا قاصر رہنا کہ اول یعنی صانع عالم کو اپنی ذات کا علم ہے۔
- ۱۳۔ ان کا یہ قول کہ اول کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا۔
- ۱۴۔ ان کا یہ قول کہ آسمان ایک متحرک بالارادہ حیوان ہے۔

- ۱۵۔ اس فرض کی تصریح جو محرک سادہ ہے۔  
 ۱۶۔ ان کا یہ قول کہ آسمانی نفوس کو اس عالم میں جزئیات حادثہ کا علم ہوتا ہے۔  
 ۱۷۔ ان کا یہ قول کہ خلق عادت محال ہے۔  
 ۱۸۔ ان کا اپنے اس قول پر عقلی دلیل پر پیش کرنے سے قاصر رہنا کہ انسانی نفس ایک جوہر قائم بنفسہ ہے نہ وہ جسم ہے نہ عرض۔  
 ۱۹۔ ان کا یہ قول کہ نفس بشدہ یہ کا فنا ہونا محال ہے۔

۲۰۔ ان کا باعث، احشاجساد، اور جنت و دوزخ کی جسمانی لذتوں اور تکلیفوں سے انکار کرنا۔  
 اگر کوئی شخص ان مباحث کا بہ نظر اچھا مطالعہ کرے تو اس پر واضح ہو گا کہ یہ پیش مسائل اسلامی فرقوں اور دیگر اہل مذہب کے تمام طبعی اور انبیائی علوم پر مشتمل ہیں خواہ وہ قدیم ہوں یا جدید، اسوائے ان چند مسائل کے جن کا قائل ہونا متکبرین کے جبل کے مترادف ہے جیسے کہ مسائل ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۶۔

اب رہے یہ مباحث کے مسائل، ان کے انکار کی کوئی وجہ نہیں، اور نہ اس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ منطق معقولات میں ضرور فکر کا ایک آدھ ہے اس میں کوئی ایسا اختلاف نہیں جو اہمیت رکھتا ہو۔ اس کے بعد غرضائی نے ان مسائل کی توضیح کی ہے اور اپنے ایک خاص طریقے اور خیالی کے تحت ان کی تنقیص کی ہے اور اس کے لیے بے شمار دلائل، مسائل، بیانات، مساہک، عرق، اصول و فروع، مقامات و اعتراضات پیش کیے ہیں اور اپنی اس عجیب کتاب کو اس قول پر ختم کیا کہ اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ تم نے ان لوگوں کے مذاہب کی توضیح تو کر دی لیکن کیا تم ان کے ہم عقیدہ لوگوں کے کفر کا حکم لگاتے ہو اور انہیں واجب العقل قرار دیتے ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ان تین مسئلوں میں ان کی تعریف کریں گے۔

- (۱) مسئلہ قدم عالم اور ان کا یہ قول کہ تمام جواہر قدیم ہیں۔  
 (۲) ان کا یہ قول کہ خدائے تعالیٰ کو اشخاص کے جزئیات حادثہ کا علم نہیں ہوتا۔  
 (۳) ان کا اجساد کی بعثت اور حشر کا انکار کرنا۔

یہ تینوں مسائل اسلامی اصول کے منافی ہیں ان کا معتقد انبیاء کو دروغ گو قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ انہوں نے تمام احکام عامۃ الناس کی تفہیم کے لیے مصلحت کے تحت بیان کیے ہیں۔ اسلامی فرقوں میں کوئی بھی اس قسم کا عقیدہ نہیں رکھتا۔ ان تینوں مسئلوں کے علاوہ جو کچھ انہوں نے صفات اللہ اور توحید کے عقیدے میں تعریف کیا ہے ان کا مذہب معتزلہ کے مذہب سے بہت کچھ شاہد ہے۔ اسی طرح اسباب طبعی کے تلامذہ میں ان کا وہی مذہب ہے جس کی معتزلہ نے تولد کے مسئلے میں توضیح کی ہے۔

فلاسفہ جو عقائد ہم نے بیان کیے ہیں ان سے (سوائے مذکورہ بالا تین اصول کے) بعض اسلامی فرقے متفق ہیں۔ پس جو کوئی اسلامی فرقوں سے اہل بدعت کو کافر قرار دیتا ہے وہ ان کو بھی کافر کہتا ہے اور جو تعریف میں توقف کرتا ہے وہ صرف ان تین مسائل میں تو انہیں ضرور کافر قرار دے گا۔ اس وقت ہم اہل بدعت کی تعریف کے

متفق کہ وہ کس حد تک جائز ہے یا ناجائز ہے، غور کرنا چاہئے، کیوں کہ یہ اس کتاب کے اصلی مقصد کے منافی ہوگا اور یہ ایک بری بات ہے کہ اس آخری نتیجے کا اظہار اس ہنگامہ دل کے ساتھ نہیں کیا گیا جس سے غزالی نے اپنی کتاب کی ابتدا کی تھی۔ شروع ہی میں اس کتاب کے پڑھنے والوں کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ غزالی عقرب زمین چیر دیں گے، پہاڑ کی چوٹیوں تک پہنچ جائیں گے اور حکماء کے فلسفے کی بنیاد ہی کو منہدم کر دیں گے، اور وہ اگر واپولہ کی عمارت کا ایک پتھر بھی باقی نہیں چھوڑیں گے (یہ وہ عالیشان عمارت ہے جس کو قدما نے حکمت کے دیوتا موزا کی عبادت کے لیے بنایا تھا)۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی "تسمید بالمذائع" کے طریقے سے واقف تھے، کیونکہ انہوں نے اپنی کتاب کے مقدمے میں ایسے بڑے اثر الفاظ اور جملے استعمال کیے جس سے ان کے مخالفین کے دل میں ایک رعب قائم ہو گیا اس کے بعد منطقی شہادت کے انداز میں مسائل فلسفہ پر مناقشہ شروع کیا۔ جس میں ہر وقت انہوں نے مزہبی عمارتوں کو اپنے قول کی تائید میں پیش کیا ہے اور جو ان پر ایمان نہ لائے اس کو کافر قرار دیا ہے اس طرح وہ ہر جگہ فلاسفہ پر لعنت بھیجتے ہیں، ان کو گالیاں دیتے اور ان کی تحقیر کرتے ہیں اور ان سے ابدان کے کفر سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں۔ ہر حال غزالی نے اس طریقے سے سب کو شکست کیا ہے کہ جس سے عظیم الطبع شخص بھی غضب ناک ہو جائے اور عجلت پسند آدمی تو ان سے فوراً بدظن ہو جائے بالخصوص اس وقت جب وہ فلاسفہ سے ان کے علوم کے اصول ہیں اس طرح مناقشہ کرتے ہیں گویا وہ انہیں میں سے ہیں اور ان سے بخوبی واقف ہیں اور ان کے سارے اسرار سے آگاہ ہیں۔ پھر اپنی تصانیف میں ان پر سخت حملے کرتے ہیں۔ یہی وہ بات ہے جس سے بے لوث قارئین بھی غزالی سے بدظن ہو جاتے ہیں مگر اس میں شک نہیں کہ وہ ایک ذہن پرست شخصیت رکھتے ہیں اور مشرق میں فکر کشی کے آئینے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ غزالی نے ابتدا میں حکماء کی تردید کا جو مہیب انداز اختیار کیا تھا اس کی انتہا ایک سیدھ خاتے پر ہوئی جو ان کے اہم مباحث پر مشتمل ہے۔ اس سے قبل ذکر ہو چکا ہے کہ غزالی نے فلاسفہ کی جس مسائل میں تحقیر کی ہے اور اس سطور سے ابھی سینکڑوں نام تمام مفکرین کی تحقیر کی ہے ان کے تقاضے واضح کیے ہیں، ان کے اختلافات و تقاضے کو ظاہر کیا ہے اس کے بعد انہوں نے جس مسائل میں سے صرف تین کی تردید پر اکتفا کیا اگر ان کی اصلی غایت ان تین مسائل ہی میں فلاسفہ کی تکفیر ہوتی تو وہ ان ہی تین پر اکتفا کرتے اور دوسرے مسائل سے بحث نہیں کرتے۔ لیکن غزالی کی حالت ایک ایسے مشہور پہلوان کی سی ہے جو میدان میں صرف اس لیے آتا ہے کہ اپنے مخالف کو ایسی جسمانی حرکت کے ذریعے عاجز کر دے جو کمال مہارت اور دانائی کا نتیجہ ہوتی ہے اور جب اس کا حریف اس کے داؤں کا جواب دیتا ہے تو وہ اس کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اور اپنی خفت کا اظہار کرنے لگتا ہے یہاں تک کہ اس کا حریف اس کے بیس داؤں میں سے سترہ کا جواب دے دیتا ہے۔ اس وقت وہ میدان تیرہ سے بالکل باہر نکل آتا ہے اور ایک ایسی دہشت ناک آواز سے جس سے عوام الناس لرزہ بر اندام ہو جائیں۔ چلا گیتا ہے "میرے دوست، میں نے تم پر اپنا کمال

ظاہر کر دیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ میں اور میرا حریف سوائے تین داؤں کے دوسری تمام چیزوں میں بالکل متفق ہیں، اگر مزید غور و خوض کا موقع دستیاب ہو تو ہم ان میں بھی متفق ہو جائیں گے۔

اس ضروری مقدمے کے بعد ہم ابن رشد پر بحث کرتے ہیں جو غزالی کا مخالف، ہمسر اور فخری غالب ہے جس نے فلسفیانہ فکر کے میدان میں غزالی کو بچھاڑا ہے۔

ابن رشد کی کتابیں جو ہم تک پہنچی ہیں۔ ان میں ایک خاص ترتیب و تقسیم آریسٹو ہے جو علم حدیث کی تالیف کے اصول پر منطبق ہوتی ہے۔ البتہ کتاب تہافت التہافت میں جس پر اب ہم بحث کریں گے، غزالی کی تہافت الفلاسفہ کے اصول کو اختیار کیا ہے۔ پہلے وہ متن کے چند جملے پیش کرتا ہے، ساتھ ہی ان کی تردید بھی کرتا جاتا ہے اس طرح اس نے بہت سے حصے کا اقتباس کیا لیکن بعد میں خود کیا کہ اس طریقے سے ایک کتاب میں دونوں کی تدوین ہوتی ہے جو موجب طوالت و زحمت ہے، اس لیے وہ غزالی کے چند ابتدائی جملوں کے اقتباس پر اکتفا کرتا ہے۔ اور اس کو "الی قولہ کذا" یا "الی آخرہ" یا "قال ابو حامد" پر ختم کرتا ہے اس طرح قارئین کو دو کتابیں پڑھنی پڑتی ہیں بائیک تو غزالی کا کلام، دوسری ابن رشد کی تردید۔

لیکن اس مقصد کے حصول میں ہم کو بہت سی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، جن میں سے ایک یہ ہے کہ ابن رشد مضمون یا کسی خاص حصے کا حوالہ نہیں دیتا کیونکہ اس کے زمانے میں ان کی کوئی معین تعداد نہیں تھی، مختلف نسخے کتابت اور شکل کے لحاظ سے کیساں نہ تھے تاکہ اس کا نسخہ جمہور کے دیگر نسخوں پر منطبق ہو سکے ایک اور دشواری یہ ہے کہ جس مشرقی شخص نے ان دونوں کتابوں کو طبع کیا ہے اس نے انہیں ایک ہی جلد میں شائع کر دیا ہے۔ ان سے مستفید ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پڑھنے سے قبل ان دونوں کو علیحدہ کر لیں اس پر طرف یہ ہے کہ یا تو طبع یا عدم ذوق کی وجہ سے ناشر نے ان دونوں کتابوں کے ساتھ ایک اور کتاب عایشے پر کھدائی رجوا تو خواجہ زادہ کی تالیف ہے یا علمائے روم میں سے کسی عالم کی مگر بلاشبہ یہ شخص اسلامی مشرق کے زمانہ انحطاط کے علماء سے ہے، لیکن اس کتاب کو کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ اس رومی عالم نے غزالی اور ابن رشد کے مختلف فیہ مسائل میں حملے کا قصد کیا ہے صرف یہی چیز اس کی کئی قسمی کے ثبوت کے لیے کافی ہے کیونکہ ان دونوں خیالات میں حکیم و تطبیق محالات سے ہے اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی فکر و عقیدہ دے اہ طریقے کے اعتبار سے دوسرے کے بالکل مخالف ہے۔

اس اعتبار سے کتاب تہافت موجودہ زمانے میں ایک ایسے مجموعے کی حیثیت رکھتی ہے جو باقی ادراق پر لکھا ہوا ہو، جس کے حروف بعد سے اور صفحات گنجان ہوں اور جس کے مطالعے سے نہایت فائدہ محکمات و لواذہ قارئین بھی گھبرا اٹھیں۔ بلاشبہ عربی نسخے کی کتابوں اور یورپ کی ان کی مماثل کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو اس سے صاف طور پر روشنی پڑے گی کہ ہمارے عقول اور قلوب میں حکمت کا کیا مرتبہ ہے، بلکہ اس دنیا میں ہمارے عقلی مرتبے کا بھی پتہ چل سکتا ہے۔

البتہ ایک دوسرے اعتبار سے کتاب تہافت التہافت کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں ایک

فلسفی فلسفے کی مرافعت کرتا ہے، اور ہماری نظر میں یہ ایک زبردست مرافعت ہے جو ایک عظیم الشان عربی مسلم فلسفی نے ایک دوسرے عظیم الشان شرعی مسلم مفکر کے خلاف پیش کی ہے۔

اس کتاب میں ابن رشد کی حیثیت ایک ایسے فلسفی کی سی ہے جو فلسفے کے تمام ادوار سے واقف ہو اور یونان اور عرب کے قدیم و جدید اہل فکر کی کتابوں پر عبور رکھتا ہو۔ وہ فلسفے کی ایک ایسے شخص کی طرح مرافعت کرتا ہے جو نہایت پُر ذہان اور مستقل مزاج ہو، اور جو دشمن کی افزائے دلازی سے عیش میں نہ آئے، نہ ہمتیہ اس کو ایسے اقوال پر عبور کہے جو مخالف کے شایان شان نہ ہوں۔ اسی طرح دشمن پر غلبہ حاصل کرنے کی خواہش اس کو مخالف کی توہین پر نہ کہ اسے اور نہ قلمی فلسفہ کی حمایت کا شوق اسے ان فلاسفہ کو ایسے رنگ میں پیش کرنے پر آمادہ کرے جو نفس الامر کے خلاف ہو۔

یہ امر واضح ہے کہ یونانیوں کے بعد جو مشاہیر فلاسفہ گزرے ہیں، ان میں سے وہ کسی کا بھی احترام نہیں کرتا نہ خود یونانیوں میں اس سڑک کے قابل اور بالبعد کے فلسفیوں سے اس کے نزدیک کوئی واجب الاحترام ہے۔ وہ ابن سینا اور فارابی کے حقوق کو نظر انداز نہیں کرتا۔ البتہ ان کے اصول کی تصحیح چاہتا ہے۔ اسی طرح غزالیؒ پر بے جا طعن و تشنیع نہیں کرتا بلکہ اکثر اس کی تنقید حکمت و دور اندیشی پر مبنی ہوتی ہے۔

ابن رشد متعدد مواقع پر لکھتا ہے کہ قال ابو حامد دینی اللہ عنہ ورحمۃ اللہ علیہ، یکس چند خاص موقعوں پر غزالی کی غلطیوں کو لغزش پر محمول نہیں کرتا۔ بلکہ ان کو ان کے خاص طریقے پر مبنی قرار دیتا ہے مثلاً وہ ان کے متعلق لکھتا ہے کہ جیسا کہ ہم نے کہا ہے غزالیؒ نے مخالفت کا جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ نہایت مذہم ہے بلکہ وہ سخت کلامی میں داخل ہے۔ اگر تمہیں کتاب سفسطہ کا علم ہو تو تمہیں بھی اس امر کا احترام کرنا پڑے گا۔ میرے خیال میں کتاب التہافت کے زمانہ حال تک موجود رہنے کی ایک خاص وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے غزالیؒ کی کتاب کا تحفظ کیا۔ کیونکہ اس میں فلسفے کے مقابل میں شریعت کی تائید کی گئی ہے، اس کے بعد کاتبوں نے ان دونوں کتابوں کو ایک جگہ جمع کر دیا۔ کیونکہ انہیں اس ارتباط کے لحاظ سے جس کام میں نے ذکر کیا ہے ایک ہی نسخے میں لکھنے کی ضرورت تھی۔

ظاہر ہے کہ خواجہ زادہ نے (جس کی وفات نویں صدی ہجری کے اواخر میں واقع ہوئی) یہ علمی خدمت ایک خاص مقصد کے تحت کی۔ اس کا یہ فعل ان دونوں جگہوں کے درمیان مماثلے کی خواہش کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اس کی تالیف کا باعث ترکوں کی وہ خاص توجہ تھی جو ان دونوں کتابوں کی نشر و اشاعت کے متعلق ہوئی، تاکہ اس کے حاشیے پر خواجہ زادہ کو بقائے دوام کا شرف حاصل ہو۔ کیونکہ ہمارے تجربے سے یہ امر بآہستگی ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ ایسی اہل تالیف جو خالص فلسفیانہ تھیں یا تو فنا ہو گئیں یا زبردستی کوشش کر دی گئیں۔

ابن رشد نے اپنی کتاب کی ابتدا ایک سلیس پیرائے میں کی ہے جس کو اس نے اساتذہ یونان سے سیکھا ہے مقدمہ صاف دوسطی ہے جس کو ہم یہاں نقل کیے دیتے ہیں۔ حمد و صلوة کے بعد لکھتا ہے ہمارے اس قول کا مقصد یہ ہے کہ کتاب تہافت میں جن مسائل کو ثابت کیا گیا ہے صداقت اور ترقی کے اعتبار سے ان کے مرتبے کا تعین

کیا جائے اور یہ بتلایا جائے کہ ان میں سے اکثر تعین و برہان کے درجے سے گزرے ہوئے ہیں۔  
ابن رشد کے اس سبب اور موثر مقدمے کو دیکھیے اور اس کے مخالف میں غزالیؒ کے شور و شغب چیخ و پکار  
اور آفت غیز جہلوں کو ملاحظہ کیجئے جو انہوں نے فلاسفہ اہل ذکا اور محدثین کے خلاف استعمال کیے ہیں۔  
بلاشبہ حقیقت کو ذرا بیشائش کی ضرورت نہیں، وہ اپنی قوت اور حش کے اعتبار سے تمام منہاس سے بے نیاز ہے  
نہیں محتاج زیور کا جسے خوبی خدا نے دی

## کتاب تہافہ پر ابن رشد کی تنقید

فلاسفہ کے خیال کی رو سے عالم کا اس طرح معدوم ہونا محال نہیں کہ وہ کسی اور شکل میں تبدیل ہو جائے کیونکہ  
اس صورت میں عدم تابع اور بالعرض ہوگا جس چیز کو وہ محال قرار دیتے ہیں وہ اشیا کا بالکل معدوم ہونا  
کیونکہ ایسی حالت میں فاعل کا فعل اولاً بالذات عدم سے متعلق ہوگا۔ فلاسفہ کے اس قول کو غزالیؒ نے بالعرض  
عدم کے متعلق سمجھا، حالانکہ وہ بالذات عدم سے متعلق تھا اور فلاسفہ نے جو اس کے اقتضایہ کا حکم لگایا  
اس پر انہیں مورد الزام قرار دیا۔

یہ کتاب اکثر اسی قسم کے اقوال پر مشتمل ہے۔ اس لحاظ سے اس کتاب کو "تہافہ الفلاسفہ" کی بجائے  
"تہافہ مطلق" یا "تہافہ ابو حامد سے موسوم کیا جائے تو مناسب ہوگا اور "تہافہ التہافہ" (کو جو ابن رشد  
کی تالیف ہے) کتاب التفریق بین الحق والتہافت میں الاقادیل کہا جائے تو بجا ہوگا (صفحہ ۱۸ طبع مصر)  
اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے "اس کتاب کا دین تہافہ التہافہ کا مقصد اس امر کی توضیح ہے کہ وہ تمام اقوال  
جن پر کتاب تہافہ مشتمل ہے، غیر برہانی ہیں اور اکثر سفسطائیت پر مبنی ہیں اور ان میں سے جو اعلیٰ مرتبہ  
دیکھتے ہیں وہ محض جدلی ہیں۔ کیونکہ ان میں برہانی اقوال بہت قلیل ہیں اور تمام اقوال میں برہانی اقوال  
وہی حیثیت رکھتے ہیں جو معدنیات میں سونایا جو اسرار میں دُرّ خالص ہے"

کائنات اور موجودات سے متعلق خدا نے تعالیٰ کے علم سے بحث کرتے ہوئے کہتا ہے: "اس قول کی لغویت  
کے ثبوت میں صرف اس قدر کافی ہے کہ ہم نے اس کتاب کا نام مطلقاً "تہافہ" رکھا ہے نہ کہ "تہافہ الفلاسفہ" (۱)  
اس کے بعد کہتا ہے: "یہ فصل (اس سے مسئلہ نفی صفات، مراد لیتا ہے جو غزالیؒ کے کلام میں چھٹا مسئلہ ہے)  
بالکل سفسطائی مغالطوں سے بچے ہے یہ شخص (ابو حامد غزالیؒ) اس کتاب میں اس قسم کے مواقع پر شدت اذت  
یا جمل سے کام لیتا ہے بلکہ اس میں جمل سے زیادہ شرارت کا شائبہ پایا جاتا ہے۔"

پھر کہتا ہے: "تمام اعتراضات جو ابو حامد نے فلاسفہ پر کیے ہیں۔ اور فلاسفہ کے جملہ اعتراضات جو  
ابو حامد اور ابن سینا پر وارد ہوئے ہیں یہ تمام محض جدلی اقوال ہیں جن میں ابھی شرک پایا جاتا ہے (مضامین)  
ابن رشد نے اکثر مواقع پر یہ سبق موضوع کا لحاظ کرتے ہوئے خود غزالیؒ کے متعلق بحث کی ہے وہ کہتا ہے  
"ازہیت عالم کے سلسلے میں ابو حامد کے خیالات فلاسفہ کی رائے کے خلاف ہیں۔" غزالیؒ کے بیس سطور میں

پہلا مسئلہ غزالی کے اس قول کا شمار جدیدیات کے اعلیٰ مراتب میں ہوتا ہے اور براہین کی طرح نتیجہ خیز نہیں۔ کیونکہ اس کا مقدمہ عام ہے اور عام مقدمات مشترک مقدمات سے قریب ہوتے ہیں اور براہین کے مقدمات متناسب حقیقی و اصلی اور پریشمن ہوتے ہیں اور قارئین سے مخفی نہیں کہ یہ ایک منطقی تردید ہے۔ کیونکہ غزالی نے تمام مسائل کو اس منطق کے طریقے پر ثابت کیا جس کو انہوں نے اپنے نفس کی تکمیل یا مخالفین کے مقابلے کے لیے مدون کیا تھا۔

اس پہلے مسئلے کی تائید میں غزالی نے شرعی شائیں پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس کی اپنی رشد تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس وصفی اور وہی طلاق کی مثال سے بظاہر فلاسفہ کی محبت کی تائید ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت میں اس کی تضعیف ہوتی ہے کیونکہ اشاعرہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح فقط طلاق کا وقوع دخول اور وغیرہ فرائض کے جہ سے ہونے پر ہوتا ہے اسی طرح باری تعالیٰ نے عالم کے ایجاد کو اس وقت تک موقوف رکھا۔ جب تک کہ اس کے متعلق شرائط موجود نہیں ہوئے اور ان کا موجود ہونا اس خاص وقت پر موقوف تھا جو مقصود الہی تھا۔ لیکن اشاعرہ کی مثال قابل تسلیم نہیں کیونکہ وصفیات اور عقلیات کے احکام جدا جدا ہیں۔ اس کے بعد اس مسئلے پر خود غزالی کے دلائل کے متعلق کتاب ہے یہ امر تو واضح ہو گیا کہ غزالی نے حدوث عالم کے متعلق متکلمین کے جو دلائل پیش کیے ہیں وہ حصول یقین کے لیے کافی نہیں، نہ وہ براہین کے سونے کو پہنچ سکتے ہیں۔ اسی طرح غزالی نے فلاسفہ کے جو دلائل اس کتاب میں پیش کیے ہیں وہ براہین کے درجے سے گرنے ہوئے ہیں یہی وہ امر ہے جس پر ہم نے اس کتاب میں روشنی ڈالی ہے۔

اس کے بعد غزالی نے فلاسفہ پر جو الزام لگایا ہے اس کی تردید کرتے ہوئے کتاب ہے۔ اگر امکان سے مراد صرف حدوث نفس میں جو مادے میں مطیع نہ ہو تو اس صورت میں وہ امکان جو قابل میں ہے اس امکان کے مثل ہوگا جو صدور نفس کے اعتبار سے فاعل میں پایا جاتا ہے اس طرح دونوں امکانات مساوی ہو جائیں گے۔ اس سے غزالی کی راویہ ہے کہ نفس مفادق (یعنی جسم کے بعید) ہوتا ہے اور خارج ہی سے عمل کرتا ہے جیسے کہ صانع مصنوع پر تصرف کرتا ہے، پس نفس بدن سے علیحدہ ہوتا ہے جس طرح کہ صانع مصنوع سے الگ ہوتا ہے اس سے ان علماء کے خیالات کی تائید ہوتی ہے جو ایک ایسے سینے کی ایجاد کو ممکن قرار دیتے ہیں (خواہ حربیہ ہو۔ طیارہ ہو، یا سیارہ) جو محض کربائی قوت سے چلتا ہے اور اس سے بالکل علیحدہ اور مستقل طور پر پایا جاتا ہے۔

اپنی روش سے اس کے امکان کو فراموش کرتے ہوئے کتاب ہے۔ ایسے کمالات کا پایا جانا ناممکن نہیں جو ان سببوں کی طرح ہیں جو اپنے محل سے الگ پائے جاتے ہیں۔ اگر اس کو صحیح بھی تسلیم کر لیں تو اس سے ان دونوں امکانات کی تسادی کے ثبوت میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ یعنی ایک وہ امکان جو قابل میں ہے اور دوسرا وہ امکان جو فاعل میں پایا جاتا ہے اور ان سے ان دونوں کو تشبیہ دینے میں کوئی فائدہ ہے جب الوجود غزالی نے خیال کیا کہ ان تمام اقوال سے ایسے لوگوں کے لیے جو ان کے حل کرنے پر قادر نہیں ہو سکتے اور حیرت کا اضافہ ہوتا ہے جو شرعاً نفس سو



فلسفیوں کا فعل ہے، تو انہوں نے اعتراف کیا کہ فلاسفہ سے ان کی کش مکش بعض اہل اشکالات کے معاوضے کے تحت ہے جو ان اقوال سے منبج ہوتے ہیں اور اشکالات سے وہ شکوک مراد لیے جاتے ہیں۔ جو فلاسفہ کے اقوال کے باہمی تناقض سے پیدا ہوتے ہیں۔ غزالی کی حیثیت ایک ایسے قاضی کی سی ہے جو قوانین درجہ سے اس لیے کما حقہ واقفیت حاصل کرتا ہے تاکہ ان سے دیے و مسائل حاصل کرے جو فروعی امور میں خصم پر غائب آئے۔

ابن رشد میساکہ فلسفی اور متعلق تھا۔ اسی طرح وہ قاضی ابن قاضی ابن قاضی تھا۔ اس نے غزالی کے اقوال کی تلخیص کی، کھڑے کھڑے کو الگ کیا اور ان پر بغیر مکمل معاذرے کے پیش کرنے کا الزام لگایا۔ کیونکہ کامل معاذرہ وہ ہے جس سے مخالف کے مذہب کا بطلان قائل کے قول کے لحاظ سے نہیں بلکہ فی نفسہ لازم آئے۔ ابو حامد کو یہ پایہ تھا کہ وہ سب سے پیچے امور حقیقی کو بیان کر دیتے، قبل اس کے کہ وہ ایسے مباحث کو پیش کریں جو ناظرین کے لیے حیرت و حلیک کے موجب ہوں، ایسا نہ ہو کہ دوسری کتاب کے مطالعے کے قبل ہی (جس میں اصل حقیقت کو پیش کیا گیا ہے) ناظرین کی موت واقع ہو جائے یا خود مصنف (یعنی غزالی) اس کی تدوین سے قبل وفات پا جائے۔ اس سے ابن رشد غزالی کے اس وعدے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو انہوں نے مشکوٰۃ الاثر کے علاوہ ایک اور کتاب کی تالیف کے متعلق کیا تھا اور فرمایا تھا۔ کہ اس میں بعض اظہار حق ہو گا اور کسی خاص مذہب کی تائید نہیں کی جائے گی۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ کتاب مقاصد الفلاسفہ ہے۔ لیکن یہ کتاب اہل مغرب کو اب تک دستیاب نہیں ہوئی کیونکہ ابن رشد کہتا ہے کہ ان کتابوں سے جو غزالی کی طرف منسوب کی جاتی ہیں واضح ہوتا ہے کہ علوم الہیہ میں وہ بالکل فلاسفہ کے ہم مشرب تھے اور اس کا سب سے بڑا ثبوت ان کی کتاب مشکوٰۃ الاثر ہے۔ ابن رشد غزالی کے اقوال کی محنت کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہا۔ جیسا کہ صفحہ ۸ پر وہ کہتا ہے: ”غزالیؒ نے فلاسفہ کے اس مسلک کو کہ خدا نے تعالیٰ باوجود اوصاف کثیر کے واحد ہے، بہترین پیرائے میں پیش کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے کہ ”عالم اصنافی حیثیت سے موجود نہیں ہے۔ بلکہ جو ہر کے اعتبار سے موجود ہے اور اصناف صرف اس پر عارض ہے۔“

غزالیؒ نے اپنی سینا کی شخصیت میں گریہ فلاسفہ کی تردید لکھی ہے۔ ابن رشد نے ابن سینا کے خلاف غزالی کی تائید کی ہے، اور صرف ابن سینا کی اس رائے کو صحیح قرار دیا ہے جو اجرام سماوی اور ان صدور کے متعلق ہے جو فادے سے مفارق ہیں (صفحہ ۴۵) اس کے معنی یہ ہیں کہ ابن رشد نے فلاسفہ کی تائید میں کتاب لکھی ہے لیکن ان کی کسی رائے پر انحصار نہیں کیا۔ بلکہ بعض مسائل میں جو ان سے منسوب ہیں۔ غزالی کی حیات کی ہے اور ان کی تشبیہ کی ہے اور ان میں حکما کی غلطی کے اسباب واضح کیے ہیں اور یہ ایک سخت ترین دشمن کے مقابلے میں ابن رشد کے حسن نیت کا کافی ثبوت ہے جس پر اس نے اپنی کتاب کے اکثر حصوں میں بیعتی کا اہم لگایا اس جلیل القدر عظیم نے اس قول پر بحث کرتے ہوئے کہ واحد بالعدد بسیط ہے جس سے صرف ایک واحد بسیط بالعدد کا صدور ہوتا ہے نہ کہ ایک ایسے واحد کا جو ایک جہت سے واحد ہو اور دوسری جہت سے کثیر اور اس کی وحدانیت کثرت کے وجود کی علت ہو، جو کچھ لکھا ہے یہاں بطور نمونہ پیش کیا جاتا ہے:-

غزالی نے اصل میں اس قول کی حقیقت پر بحث کی ہے جو ابن سینا سے منسوب ہے یہ اس خیال کے تحت کہ فلاسفہ میں سے اگر کسی ایک کی تردید کر دی جائے تو گویا ان تمام کی تردید مقصود ہوگی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صرف ابن سینا کے اقوال ہیں جو غیر صحیح اور فلاسفہ کے اصول کے خلاف ہیں لیکن ان اقوال کے تشفی بخش نہ ہونے سے فلاسفہ کا کلام اس پستی کے درجے کو نہیں پہنچتا جہاں تک کہ غزالی نے اس کو پہنچانے کی کوشش کی ہے اور نہ اس قدر اعلیٰ رہی ہیں۔ جس طرح کہ غزالی نے انہیں پیش کیا ہے جس کی وجہ سے فلاسفہ کے اقوال سے لوگ گریز کرنے لگیں اور مادی النظر میں ان کی اہمیت کم ہو جائے۔ اس طرز عمل سے اگر ان کا مقصد محض ان تمام امور میں انہماک حق تھا اور یہاں ان سے غلطی ہو گئی تو وہ معذور ہیں اور اگر اس طبع کاری کا ان کو علم تھا اور انہوں نے بلا ضرورت اس کو اختیار کیا تو پھر ان کو ہم معذور نہیں قرار دے سکتے۔ اور اگر اس سے ان کا مقصد اس امر کا اظہار تھا کہ ان کو اس مسئلے کی تائید میں کثرت کا کس طرح غمور ہوا۔ کوئی دلیل دستیاب نہیں ہو سکی تو اس صورت میں وہ اپنی حد تک حق بجانب ہیں۔ کیونکہ وہ اس مرتبہ علمی پر فائز نہیں ہوئے تھے جس سے ان کو اس مسئلے کا انکشاف ہو جانا، ان کے حالات سے بھی اس امر پر روشنی پڑتی ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے صرف ابن سینا کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے جس کی وجہ سے غلطی کے متعلق ان کو بہت سی غلط فہمیاں ہوئیں۔ باری تعالیٰ کو جو خدا اپنی ذات اور تمام موجودات کا علم ہے اس کے متعلق غزالی نے ابن سینا کے اقوال سے مواد حاصل کیا ہے۔ ابن سینا نے فلاسفہ کے ان دو اقوال میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ خدائے تعالیٰ کو محض اپنی ذات کا علم ہے اور اس کو تمام موجودات کا بھی علم ہے لیکن یہ علم انسان کے علم سے بہت اعلیٰ اور اشرف ہے کیونکہ یہ خود اس کی اپنی ذات کا علم ہے۔ تمام فلاسفہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس مسئلے میں غزالی کے مکارہ نہ رہے ابن رشد کو تنگ کر دیا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

”جب یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچ چکی تو ہم پر اس شخص کی غلطی بھی واضح ہو چکی جس نے حکماء پر حملہ کر کے نہیں کیا ہے۔ علاوہ اکثر مسائل میں وہ ان کا ہم خیال معلوم ہوتا ہے۔ اس سے اس وقت پر روشنی پڑتی ہے جو غزالی کے متعلق عام مشہور ہے کہ انہوں نے فلاسفہ کے اہم مسائل میں ان کی موافقت کی ہے لیکن بظاہر ان کی مخالفت صرف اس لیے کی ہے کہ وہ شریعت کی حمایت کے شرف سے بہرہ اندوز ہو جائیں یا یہ کہ ان کی عقل حکماء کے ساتھ تھی اور قلب شریعت کے ساتھ۔ اکثر مواقع پر قلب نے عقل پر غلبہ حاصل کر لیا۔ لیکن ہر حالت میں وہ عقل کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کے بعد ابن رشد نے غزالی پر ایک اور زبردست حملہ کیا ہے۔ اس غضب ناک حکیم نے حکمت اور حق کی تائید میں جو کچھ لکھا ہے ان میں یہ سب سے قوی اور یلغ ہے۔ سابق کلام سے اس حملے کا سبب واضح ہوتا ہے۔ غزالی کا مقصد یہاں امر حق سے واقفیت نہیں ہے ان کا مدعا تو یہ ہے کہ صرف فلاسفہ کے اقوال کی تردید کریں اور ان کے باطل دعووں کا اظہار کریں یہ چیز ان کے لائق نہیں بلکہ یہ انہی لوگوں کا فعل ہو سکتا ہے جو حدود شرعیہ ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ غزالی جس قدر بھی ذکاوت سے بہرہ اندوز ہوئے اور انہوں نے اپنی کتابوں کے ذریعے عوام الناس پر جو نفوذ حاصل کیا یہ تمام فلاسفہ کی کتابوں اور ان کی تعلیمات سے استفادے کا نتیجہ

ہے فرض کیے کہ سفر سے کسی مسئلے میں لغزش ہو گئی، اس سے لازم نہیں آتا کہ ہم ان کے غور و فکر کی فضیلت اور ان کے ان تمام اصول سے جن کو ہماری عقل نے تسلیم کر لیا ہے اعراض کریں۔ بالفرض اگر وہ صرف من منطوق ہی میں ہدایت رکھتے تو بھی غزالی اور ان تمام افراد پر جو اس کی اہمیت کے مستحق ہیں، ان کا تشکر واجب تھا۔ خود غزالیؒ نے ان کا احترام کیا ہے۔ اور اس فن پر ایک کتاب بھی لکھی ہے اور کہتے ہیں کہ اس فن کے بغیر کسی کو راہ ہدایت نہیں مل سکتی۔ اس میں غزالیؒ نے مہربانی سے کام لیا ہے اور کتاب اللہ سے بھی اس کا استخراج کیا ہے ہر حال جس شخص نے حکماء کی کتب اور تعلیمات سے اس قدر استفادہ کیا ہو، جس کی وجہ سے اس کو اپنے معاصرین میں تفوق حاصل ہوا اور ملت اسلامیہ میں اس کی شہرت و سراغ کمال کو پہنچی، کیا اس کے لیے یہ جائز ہے کہ حکماء کے متعلق اس قسم کے خیالات کا اظہار کرے اور ان کی اور ان کے علوم کی مذمت میں زبان کھولے؟

معترض کہتے ہیں کہ علوم الیہ میں انہوں نے غلطی کی ہے۔ ہم ان کی غلطیوں پر انہیں تو انہیں کے تحت استدلال کہتے ہیں جو انہوں نے، جہیں منطقی علوم میں تلائے ہیں اور ہم کو یہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ اگر ان کی رائے میں کوئی غلطی ہو تو وہ ہمیں اس کے بلاتے پر مجبور نہیں کرتے۔ ان کا اصل مدعا حق کی دریافت ہے۔ اور ان کے اس مدعا پر خود کیا چلے تو یہ ان کی تائید کے لیے کافی ہے۔ قطع نظر اس کے علوم الیہ میں کسی نے آج تک کوئی ایسی بات نہیں کہی جو بالکل قطعی ہو۔ کوئی شخص خطا سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ بجز ایک ایسے امر کے ذریعے جو انسانی طبیعت سے خارج ہو جس میں معلوم نہیں کس امر نے غزالیؒ کو اس قسم کے اقوال پر مجبور کیا ہے خدا نے تعالیٰ سے میں مغفرت اور رحمت کا طالب ہوں۔

ابن رشد اپنی کتاب میں دو امور میں شک نظر آتا ہے۔ ایک تو غزالیؒ کی تردید جس سے کہ فرائض مخالف کو ساکت رکھا کر دیا جائے دوسرے عوام الناس میں حکمت کی اشاعت پر اس کے نظر کا اظہار اس لیے کہ اس قسم کے مسائل سے عوام الناس کے گمراہ ہونے کا اندیشہ ہے چنانچہ وہ کہتا ہے: "اس کا نام جو تہادہ رکھا گیا ہے وہ دونوں فروع کے لحاظ سے زیادہ مناسب ہے۔ یہ تمام مسائل شریعت کے دائرے سے دورے اور ایسے امور سے متعلق ہیں جن کی تحقیق کا شریعت نے حکم نہیں دیا۔ کیونکہ قرآن نے بشری اس سے قاصر ہیں۔ اس لیے کہ جن علوم سے شرع ساکت ہو، ان کی تحقیق لازمی نہیں، نہ عوام الناس میں ان کی تصریح کرنی ضروری ہے، بعض وقت نظر و فکر یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ یہ تمام امور عقائد شریعہ سے ہیں، لیکن اس سے صرف اسی قسم کی بے سود تخیل پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ایسے معانی سے اجتناب کریں جس سے شرع ساکت ہو اور عوام الناس کو آگاہ کر دیں کہ انسانی عقل اس قسم کی اشیاء میں خود غرض کرنے سے قاصر ہیں اور شرعی تعلیم اس حدود سے متجاہز نہ ہوتی چاہے جن کی شرع میں تصریح کر دی گئی ہے کیونکہ یہ تعلیم تمام کے لیے مشترک و کافی ہے۔

یہ ہیں ابن رشد کے خیالات جو فلاسفہ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور ہیں جس پر اس کے معاونین الحاد و تعطیل کا الزام لگایا ہے اور جس کو امیر نے سیر محفل جلا وطنی کی مزادی ساگر ابن رشد غزالیؒ کے زمانے میں ہوتا تو ان دونوں میں شدید خصومت ہوتی اور ایک عقلی کش مکش واقع ہوتی جو اس جنگاے سے بدرجہا

شدید ہوتی جس کو غزالی نے اپنی کتاب کے ذریعے برپا کیا۔ پھر ابن رشد نے اپنے ختم دغزالی کے مرنے کے سو برس بعد اس کو تازہ کیا۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ ابن رشد اپنی کتاب کے مرنے میں اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ وہ اس شخص کی بہ نسبت جو عجم الاسلام کے لقب سے مشہور ہے شریعت کی حمایت اور مدافعت میں بہت زیادہ قوی ہے۔ ابن رشد اپنی کتابوں میں اکثر مواقع پر حکمت کے اظہار اور شریعت کے ظاہری احکام کی تاویل سے روکتا ہے اور ان مسائل پر غور و خوض کرنے کو مذموم قرار دیتا ہے اور اس شخص پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتا ہے جو حکمت کے حجاب کو اٹھا دے اور اس کو بے نقاب کرنے کی کوشش کرے اور اس کے مسائل کو بالکل عام کر دے۔ وہ کہتا ہے:-

ہم ان امور کے اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جن کی ضرورت داعی ہوتی ہے ورنہ خدا گواہ ہے کہ ہم ان پر اس انداز میں بحث کرنے کو کبھی جائز قرار نہیں دیتے۔

ابن رشد نے کتاب التہافتہ عقول کو گراہی سے بچانے کے لیے کبھی ایسی اس نے اس خطبے کا اندازہ کر لیا۔ جس کو غزالی نے پیدا کیا تھا۔ لیکن ابن رشد کا عمل مقبول اور غایت کے تحت تھا بخلاف غزالی کے جیسا کہ خود انہیں اعتراف ہے کہ انہوں نے بغیر کسی خاص سبب اور مقصد کے اپنے آپ کو انکار پریشان میں مبتلا کیا اس لحاظ سے خود ناظرین پر واضح ہوگا کہ ان دونوں میں کون سا راستہ ہے اور کس کو حق ہے زیادہ مناسبت ہے نیز ان دونوں میں جن نیت اسلامت روی، بلند خیالی کے اعتبار سے کسی کو ترجیح حاصل ہے؟ ابن رشد نے اس سوال کا جواب دو مرحلے موقع پر دیا ہے جب اس نے مندرجہ ذیل مسئلے پر بحث کی ہے:-

”الغرض للمعروف للسماء اذ قال الفلاسفة ان السامد حيوان مطيع لله تعالى“ یہ غزالی کی بحث کے مسائل میں سے چند حوالہ مسئلہ ہے ابن رشد اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے:- یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس قسم کا کلام منسلک ہونے کی حیثیت سے دو شخصوں ہی سے صادر ہو سکتا ہے، یا وہ جاہل معنی ہو، یا شریر النفس اور ابو حامد ان دونوں صفات سے متبر ہیں۔ لیکن بعض اوقات ایسے افراد سے بھی جو جاہل اور شدید برہن ہوں کبھی جمالت و شرارت کا صدور ہو سکتا ہے یہ امر ان امور میں سے ہے جو انسان کو اس کے بعض خاص حالات کے لحاظ سے لاحق ہوتے ہیں اور اس کے تصور بشری پر ولالت کرتے ہیں۔

### غزالی کے طریقے پر ابن رشد کی تنقید

ابن رشد اپنے ختم غزالی کو سلسلے سے ختم کرتا ہے، یہ بھی کہتا ہے کہ انہوں نے اکثر اہم مسائل سے بحث کی ہے لیکن ان میں سے ہر ایک اس قابل تھا کہ اس پر علیحدہ طور پر غور و خوض کیا جاتا۔ نیز اس کے متعلق تمام خیالات کا پتہ دیا جاتا۔ انہوں نے کئی مسائل کے بجائے ایک مسئلے پر بحث کی جو سفسطائیوں کے سات مقامات میں سے ایک مشہور مقام ہے۔ ان مبادیات میں سے کسی ایک میں غلطی ہو جائے تو اس سے موجودات کی تحقیق میں بہت بڑی غلطی واقع ہوتی ہے۔

ابن رشد، غزالی پر اس امر کا بھی اتمامِ نگاہ ہے کہ وہ اس ذرا سی غلطی کی بھی بہت جلد گرفتہ کہہ لیتے ہیں۔ جو حکماء کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس پر کمالِ مسرت کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ جب انہوں نے بغیر علتِ معلولِ اول سے کثرت و وجود کے جوڑ کے سنے میں اس فاسد طریقے کی وجہ سے جو حکماء کی طرف منسوب ہے کامیابی حاصل کر لی، اور کوئی شخص ان کے متقابل نہ تھا جو صحیح جواب دے سکتا تو اس سے ان کو بہت مسرت حاصل ہوئی، اور اس طرح حکماء کے خیالات سے بہت سارے محال امور بطور نتیجہ لازم آئے اور ان کی ہر وہ شے جو باطل کی طرف لے جاتی ہو غزالی کے لیے باعثِ مسرت ٹھہری۔

غزالی نے علمِ طبیعی کے جوڑ کا ٹھکانہ اقسامِ بیان کیے ہیں وہ اسطرح کے مذہب کے لحاظ سے صحیح ہیں ان علوم کی تعداد جنہیں وہ فروغ قرار دیتے ہیں صحیح نہیں۔ طب علمِ طبیعی نہیں ہے۔ بلکہ ایک ایسا فن ہے جس کے مبادیات علمِ طبیعی سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ کیونکہ علمِ طبیعی آنفوری ہے، اور طب عملی ہے، اب رہے ہجرت ان کے متعلق قدامتِ فلاسفہ کا کوئی قول نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے پاس یہ ایسے امور سے نہیں جن پر غور و شخصِ مزبور ہی ہو کیونکہ یہ مبادیات شرعیہ سے ہیں اور جو شخص ان امور پر غور کرے ان کے نزدیک تنوجبِ منزل ہے جیسا کہ وہ شخص جو عام مبادیاتِ شرعیہ پر غور کرتا ہے۔ مثلاً خدا نے تقاضا کیا ہے یا نہیں؟ کیا سداوت کا درجہ ہے؟ کیا فضائل موجود ہیں؟ وہ ان کے وجود میں تو شک نہیں کرتا، ان کے وجود کی کیفیت ایک امر الہی ہے جس کے ادراک سے انسانی عقل قاصر ہے۔

غزالی نے عالمِ رویا کے متعلق فلاسفہ کے جو خیالات پیش کیے ہیں۔ میرے خیال کی رو سے قدامت سے کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے، وحی اور رویا کے متعلق قدامت جو بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان ایک حافی غیر جسمانی موجود کے توسط سے ان کا اظہار کرتا ہے، اور ان کے خیال کے مطابق اسی سے عقلِ انسانی پر فیضان ہوتا ہے ان میں سے بعض جو عاذی ہیں اس کو عقلِ فعال کہتے ہیں اور شریعت میں اس کو ملک سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس امر کی توضیح کی ضرورت نہیں کہ "تفاوت التماثل" کی تالیف پر ابن رشد کی پیش قدمی اس کی نفسیہ میں اصولی اور فردی مہارت کا تین ثبوت ہے اس کے ساتھ اس امر کا بھی پتہ چلتا ہے کہ اس کو فلاسفہ قدیم و جدید کے مذاہب کی تاریخ پر کافی عبور حاصل تھا جو اس قسم کی کتاب کی تدوین کے لیے ضروری ہے تاکہ فلاسفہ کے اقوال کو بطور رشادت پیش کیا جائے اور ان کے بعض اقوال کا دوسروں کے خیالات سے موازنہ کیا جائے ان پر تنقید کی جائے اور ان خیالات کی جن کا سمجھنا مخالفین کیلئے دشوار تھا، توضیح کی جائے۔

یونانی فلاسفہ کے متعلق ابن رشد کے خیالات | ابن رشد فلاسفہ کے کلام کے متعلق کہتا ہے کہ ان کے خیالات کی رو سے عام پانچ اقسام

سے مرکب ہے۔

۱۔ جسم جو نہ ثقیل ہے نہ خفیف۔ یعنی جسمِ سادی اگر دی، متحرک۔

۲۔ ثقیل بالاطلاق، یعنی زمین۔

۴۔ خفیف بالاطلاق، یعنی آگ

۵۔ ثقیل باضمار زمین، یعنی پانی

۶۔ خفیف باضمار آگ، یعنی ہوا

پھر تارمین سے کہتا ہے کہ ان مسائل کے دلائل کی توقع یہاں بے سود ہے اگر آپ اہل برہان سے ہیں تو دوسرے مواعظ پر ان کے براہین کی تلاش کیجیے، اس کے بعد اس نے آسمانی کڑوں کی حرکت کے متعلق بحث کی ہے اور کہتا ہے کہ وہ محدود جہتوں سے حرکت کرتے ہیں۔

البتہ اسطو کا جو خیال ہے کہ آسمان کے لیے دایاں، پایاں، آگے پیچھے، اوپر نیچے ہے اس صورت میں حرکت کے لحاظ سے اجرام سماوی کا اختلاف ان کے نوعی اختلاف پر مبنی ہوگا جو ان کے ساتھ مخصوص ہے۔ جرم کائے اول یعنی ایک جہت واحد ہے جس کی طبیعت کا اقتضا ضرورت یا اولیت کے لحاظ سے یہ ہے کہ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ مشرق سے مغرب کی جانب حرکت کرے۔ بخلاف اس کے دوسرے افلاک کی طبیعت کا اقتضا یہ ہے کہ اس حرکت کے مخالف سمت میں حرکت کریں۔ اس لحاظ سے وہ جہت جس کو جرم کل کی طبیعت مقتضی ہے تمام جہات میں افضل ہے کیونکہ اس جرم کو تمام اجرام پر فیصلت ہے اور متحرکات میں جو فیصلت رکھتا ہو لازمی طور پر اس کی جہت افضل ہوگی۔

یہ غزالی کے مسائل میں تیرھواں مسئلہ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے مسئلہ علم باری تعالیٰ بموجودات مفعولات (معلومات) کے عشرے عالم کے علم میں کثرت پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ ان کا اس حیثیت سے جیسے کہ وہ موجود ہیں، ادراک کرتا ہے، اور وہ اس کے علم کی علت ہیں اور ممکن نہیں کہ کثیر معلومات کا صرف ایک علم سے ادراک ہو، اور شاید اس کے لحاظ سے بھی عالم واحد سے معلومات کثیرہ کا صدور نہیں ہوتا۔ مثلاً صانع کا وہ علم جو اس سے صادر ہوتا ہے جس کو بخود اذہم کہتے ہیں، غیر ہے اس کے علم سے جس کو کہی کہتے ہیں۔ لیکن فرقہ قدیم اس حادثات علم سے، اور فاعل قدیم، فاعل حادث سے بالکل الگ ہے اگر یہ کہا جائے کہ کثرت کی علت کے مسئلے میں تمسار کیا خیال ہے، احادیث نے ابن سینا کے مذہب کو باطل قرار دیا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ فلاسفہ کے مختلف فرقوں نے اس بارے میں تین آراء اختیار کیے ہیں:-

۱۔ کثرت مادے سے پیدا ہوئی ہے۔

۲۔ کثرت آلات سے پیدا ہوئی ہے۔

۳۔ کثرت دسایط سے پیدا ہوئی ہے۔

اور مسئلے کے فرتے سے تیسرے جواب کو صحیح قرار دیا ہے، اس کتاب میں اس کا کوئی مدلل قطعی جواب نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اس قول کا جو ارستو اور مشہور قدسے مشائخ سے منسوب ہے ہم کو کہیں تیرہ نہیں ملتا سوائے فروریو کس سوری کے جو صاحب دغل علم منطق ہے لیکن یہ شخص اکابر فلاسفہ سے نہیں ہے۔ میرے خیال کے

دوسے ان کا اصول یہ ہے کہ کثرت کا سبب ان تینوں اسباب کا مجموعہ ہے :- مؤثرات ، استعدادات ، آلات ۔  
 ابو حامد (غزالی) نے فلاسفہ کو اثبات صانع سے جو عاجز قرار دیا ہے ۔ اس پر بحث کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے ۔ فلاسفہ کے نزدیک مقدمات کا موجود ہونا متاخرات کے وجود کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ اشتراقات ان میں سے بعض کا عدم وجود ، یا فساد بھی ایک شرط ہے اس قسم کی علتیں (جیسے بارش کا وجود ابر سے ، اور ابر بجائے پیدا ہوتا ہے) ان کے نزدیک علت اولیٰ تک پہنچتی ہیں جواز لی ہے اور معلول آخر کے حدوث کے وقت ان علتوں میں سے کسی ایک علت سے حرکت علت اولیٰ پر جا کر منتہی ہوتی ہے ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سفر آط سے جب افلاطون پیدا ہوا تو اس کی تولید کے وقت اس کی حرکات کا انتہائی محرک ، یا تو فلک ہے یا نفس ، یا عقل یا مجموعہ باری تعالیٰ اس وجہ سے درستہ کہتا ہے کہ ایک انسان سے دوسرا انسان پیدا ہوتا ہے اسی طرح اطلاق ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں ، یہاں تک کہ وہ اپنے محرک تک پہنچتے ہیں اور اس محرک کی ابتدا و مبداء اولیٰ سے ہوتی ہے ۔ اس طرح گزشتہ انسان آئندہ انسان کے وجود کی شرط نہیں ؟

## باری تعالیٰ کے علم جزئیات کے متعلق ابن رشد کی رائے

اسی طرح کلیات اور جزئیات کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو ان کا علم ہے بھی اور نہیں بھی ۔  
 یہ قدمائے فلاسفہ کے اصول کے مطابق ہے ، مگر جنہوں نے اس کی تفصیل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے اور جزئیات کا نہیں ، لیکن ان کا خیال ان کے مذہب پر حاوی نہیں اور نہ ان کے اصول سے لازم آتا ہے کیونکہ تمام انسانی علوم موجودات کے انفعالات اور تاثرات ہیں اور موجودات ان میں موثر ہیں ۔ اور اللہ تعالیٰ کا علم موجودات میں موثر ہوتا ہے ۔ اور موجودات اس سے متاثر ہوتے ہیں جب یہ امر واضح ہو چکا تو اس مسئلے اور دیگر مسائل میں ابو حامد (غزالی) اور دیگر فلاسفہ میں جو اختلافات ہیں ان تمام سے نجات حاصل ہو جاتی ہے ۔

## فلاسفہ پر تنقید

ابن رشد نے کسی خاص طریق کی حمایت نہیں کی ہے ، بلکہ وہ اپنی کتاب میں تمام فرقوں پر ایک حکم کی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے ۔ اس مسئلے کے متعلق کہ اللہ تعالیٰ فاعل نہیں بلکہ ان اسباب میں سے ایک سبب ہے جن کے شے کی تکمیل نہیں ہوتی ، نیز عالم کے حدوث اور قدم کے متعلق وہ مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کرتا ہے :- اس مسئلے کے متعلق یہ قول فلاسفہ کی جانب سے ایسا سببنا کا جواب ہے لیکن یہ محض سوفسطائیت پر مبنی ہے حقیقت یہ ہے کہ حرکت کا وجود دائمی طور پر محرک کا محتاج ہوتا ہے ۔ اس لیے محققین فلاسفہ کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم علوی دائمی طور پر باری تعالیٰ کا محتاج ہے ، اچھا جائے کہ وہ چیزیں جو عالم علوی سے نیچے ہیں ۔ اس طرح مخلوقات و مصنوعات محرک سے ممتاز ہوتی ہیں ۔ کیونکہ مصنوعات جب موجود ہوتی ہیں ان کو عدم لاحق ہو سکتا ہے جس

کی وجہ سے وہ ایک فاعل کی محتاج ہوتی ہیں۔ تاکہ ان کے وجود میں استمرار رہے۔

جب اس سقونے زمین کے باطن میں دھونے کو ثابت کرنا چاہا۔ تو پہلے اس کو حادث بتلایا، اس کے بعد عقل کو اس کی علت قرار دی، پھر اس علت کو ازلیت میں جگر دی۔ یہ بحث اس کے دوسرے مقالے میں ہے جو سما اور عالم سے متعلق ہے۔ یہ اصول کے تحت ہے کہ جو شخص بقول فلاسفہ اس امر کا قائل ہو کہ جسم حادث ہے اور حادث سے اختراع مراد لے۔ یعنی لاموجود اور عدم معنی سے کسی چیز کا موجود ہونا، تو اس نے حادث کے ایک ایسے منہ ذہن میں قرار دیے جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہیں کیا۔ مختصر یہ کہ فلاسفہ کی رو سے جسم حادث ہوا یا قدیم، وہ کوئی مستقل ذاتی وجود نہیں رکھتا، ان کے نزدیک علت جسم قدیم کے لیے اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ جسم حادث کے لیے۔ البتہ انسانی ذہن جس طرح حادث اجسام میں ان کے وجود کی کیفیت کا اندازہ لگا سکتا ہے قدیم اجسام کے وجود کی حالت معلوم کرنے سے قاصر ہے۔

دہریوں نے معنی حواس پر اعتماد کیا۔ ان کے نزدیک جب جرم سماوی پر حرکات کا انقطاع ہو گیا اور تسلسل ختم ہو چکا تو انہوں نے خیال کیا کہ اب عقول اور حس کی پروا نہ ختم ہو چکی۔ لیکن فلاسفہ نے اسباب پر اعتماد کیا، بیان کیا کہ وہ جرم سماوی تک جا پہنچے۔ اس کے بعد انہوں نے اسباب معقولہ سے بحث کی اور تدبیر بیان کی کہ ذہن کی رسائی ایک ایسے غیر محسوس موجود تک ہوئی جو موجود محسوس علت اور اس کا مبداء ہے۔ اشارہ دیر اہل سنت والجماعت ہیں جن کے طریقے پر آئن رشن نے ابتدائی زمانے میں اصول فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی، جیسا کہ اس کے حالات سے واضح ہوتا ہے، اُنے محسوس اسباب کا انکار کیا۔ یعنی وہ ان موجودات میں ایک دوسرے کا سبب نہیں سمجھتے، بلکہ ایک غیر محسوس موجود کو محسوس موجود کی علت قرار دیتے ہیں، اس نکتہ کی نوعیت مشاہدے اور حس سے دور ہے، انہوں نے اسباب اور سببیت کا بھی انکار کیا ہے۔ اور یہ وہ نظر ہے جس تک انسان، انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں پہنچ سکتا۔

جسم بذاتہ واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ اگر واجب الوجود کو ایک ایسا موجود فرض کیا جائے جو قدیم اجزاء سے مرکب ہو جس کی خصوصیت یہ ہو کہ بعض اجزاء بعض سے متصل ہوں۔ جیسا کہ عالم اور اس کے اجزاء کی کیفیت ہے تو اس صورت میں عالم اور اس کے اجزاء پر بھی واجب الوجود کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہو گا جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ یہاں ایک موجود ہے جو واجب الوجود ہے اس طریقے کا ضعف ان لوگوں پر واضح ہو جاتا ہے جو ایک جسم بسیط کو مانتے ہیں جو اسے اور صورت سے غیر مرکب ہے۔

اس لیے اسکندر کہتا ہے کہ لازماً یہاں ایک روحانی قوت ہونی چاہیے۔ جو عالم کے تمام اجزاء میں سرایت کی ہوئی ہو۔ اسی طرح جیسے کہ ایک حیوان کے اجزاء میں قوت پائی جاتی ہے۔ اس کے بعد اجزاء کو بعض سے مربوط کرتی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ عالم میں جو ربط پایا جاتا ہے وہ قدیم ہے۔ اس درجہ سے کہ ربط قدیم ہے۔ درابطہ قدیم ہے اس قسم کے نقص کو جو نوح حیوان کی وجہ سے اس کو لاحق ہوتا ہے۔ بالکل رفع کر دیا جیسا کہ اسقونے کتاب حیوان میں ذکر کیا ہے۔



ہم نے اس زمانے میں ابن سینا کے اکثر لیے پیرو کیے ہیں۔ جنہوں نے اس شک کے مقام پر اس رائے کو ابن سینا سے منسوب کر دیا، اور اس کے حصے کا تمام فلسفہ مشرقیہ دکھایا ہے، کیونکہ یہ اہل مشرق کا مذہب ہے ان کا خیال ہے کہ اہل مشرق اجرام سماوی کو الاقرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ ابن سینا کا مسلک تھا۔ باوجود اس کے وہ اسکو کے اس طریقے کو ضعیف سمجھتے ہیں جس میں اس نے حرکت کے اصول سے مبداء اول کو ثابت کیا ہے۔

### مسئلہ واجب الوجود پر بحث

خدا نے تعالیٰ کی ذات و صفات کے متعلق ابن رشد کا یہ مذہب ہے کہ صفات ذات سے ملحق ہیں اور اس کے ساتھ قائم اور متحد ہیں اور اس پر زائد نہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک جسم سماوی مادے اور صورت سے مرکب نہیں، بلکہ وہ بسیط ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایسے موجود پر بالذات واجب الوجود ہونا صادق آتا ہے۔

### اقانیم ثلاثہ کے متعلق نصاریٰ کا مذہب

نصاریٰ کے خیال کی رو سے اقانیم ثلاثہ ایسی صفات نہیں ہیں جو ذات پر زائد ہوں بلکہ ان کے نزدیک وہ حکشرا یا لحد ہیں اور کثیر بالقوة ہیں، نہ کہ بالفعل۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ وہ تین ہیں نہ کہ ایک، ایسے واحد بالفعل ہیں۔ اور تین بالقوة اور فلاسفہ کے خیال کی رو سے اللہ تعالیٰ باوجود اوصاف کثیرہ کے ایک ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جو عقل سے موسوم کیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل فلاسفہ مثالیوں کے پاس ایک خاص اسم ہے، بخلاف افلاطون کے کہ اس کے نزدیک عقل مبداء اول سے ایک علیحدہ شے ہے اس لیے مبداء اول کو متصل سے موسوم نہیں کر سکتے۔

موجود کے دو وجود ہونے میں ایک وجود اشرف اور دوسرا وجود ادنیٰ، اشرف وجود ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے اور قدما کے قول کے بھی یہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کل موجودات ہے اور ان کا منعم اور مائل ہے۔ اس لیے اکبر صوفیانے کہا ہے "لاھو الاھو" لیکن یہ تمام علماء راسخین کا علم ہے۔ اس کو کتابت میں نہیں لانا چاہیے۔ نہ اس اعتقاد کے عوام الناس تکلف ہو سکتے ہیں۔ اس لیے یہ شرعی تعلیم سے خارج ہے۔ اور جس نے اس کو بے موقع ثابت کیا، اعظم کیا، جیسا کہ وہ شخص جس نے اس کو اس کے اہل پر پوشیدہ رکھا۔

### نظام کائنات، ابن رشد اور فلاسفہ کی نظر میں

قدما (یعنی قدماے فلاسفہ اور ان کے جنابین) کا مذہب یہ ہے کہ اجرام سماوی کے مبادیات ہوتے ہیں اور یہ اجرام سماوی ان کی طرف طاعت اور محبت کی محنت سے حرکت کرتے ہیں، اور اس حرکت اور فہم کے ذریعے وہ ان کی اطاعت کا ثبوت دیتے ہیں۔ اجرام کی تخلیق حرکت ہی کے لیے ہوئی ہے وہ زندہ اور ناطق ہیں ان کو اپنی ذات اور اپنے مادی محرک کا تعقل ہے۔ یہ مادی مادی نہیں ہے۔ پس لازمی طور پر

ان کا جو ہر علم ہے، یا عقل، یا اس کا تم جہاں ہے نام رکھ لو۔

یہ مبادی مفادہ راس سے مراد ایسے مبادیات ہیں جو مادے سے الگ اور اس سے مختلف ہیں اُمیدِ اول سے مربوط ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو اس نظام کا وجود ہی نہ ہوتا، اور فلاسفہ کے پاس یہ امر حقیقی سے ثابت ہے کہ اس حرکت کا اُمیدِ اول ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان مبادی کو امر کیا ہے کہ وہ تمام افلاک کو حرکت دیں۔ اور اسی حرکت سے آسمان اور زمین قائم ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ کسی شہر میں بادشاہ کے فرمان کی رو سے ان حکام کے ذریعے اجوان کی جانب سے مقرر کیے جاتے ہیں، الا یا ان شہر کے لیے مختلف احکام صادر کیے جاتے ہیں۔ یہ تکلیف اور اطاعت انسان کے لیے مجبورانِ مطلق تھے کی حیثیت ضروری قرار دیا گیا ہے۔

## قدیم حکمائے یونان کے خیالات کا اثر ابن رشد پر

اس کتاب میں کسی موقع پر ابن رشد ابن الہیاتی اور فلسفیانہ مسائل پر جنہیں وہ اہمات مسائل قرار دیتا ہے، بحث کرنے سے اپنی کراہت کا اظہار کرتا ہے اور ان پر خود و خمن کرنے سے پناہ مانگتا ہے، یہ محض قدما کی تعقید ہے جیسا کہ اس نے متنازعہ التماذد کے صفحہ ۱۲۱ پر لکھا ہے، لیکن ایک دوسرے موقع پر لکھتا ہے:۔  
”خدا کے تعالیٰ اس شخص سے مواخذہ کرے گا جو ان امور پر غلط بحث کرے اور خدا کے تعالیٰ کے بارے میں بغیر علم کے محاذ کرے۔“

کتاب کے آخر میں لکھتا ہے: ”میں اب ان امور پر بحث ختم کرنی چاہتا ہوں اور جو کچھ بھی ان کے تعلق رائے کرنی کی ہے اس سے استغفار کرتا ہوں۔ اور اس کے اہل کے ساتھ طلب حق کی ضرورت داعی نہ ہوں تو اللہ جانتا ہے کہ میں ان کے متعلق ایک لفظ بھی نہ کہتا۔“

## ابن رشد کی فلسفیانہ معلومات کی وسعت

”موجود بالفعل کی طبیعت پر بحث جس کو ہیونانی سے تعبیر کیا جاتا ہے“

ابو حامد (غزالی) نے مذکورہ بالا مسئلے میں فلاسفہ کی جانب ایک ایسا قول منسوب کیا ہے جس کا کوئی قائل نہیں، بالخصوص اس مسئلے میں جو حدوث نفس میں سے متعلق ہے۔ ابن رشد نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے۔ میں یہ حکماء میں سے کسی بھی ایسے حکیم کو نہیں جانتا جس نے یہ کہا ہو کہ نفس حدوث حقیقی کے ساتھ حادث ہے۔ پھر یہ کہا ہو کہ اس کو بقا ہے اسوائے اس قول کے جو ابن سینا سے مروی ہے۔ تمام فلاسفہ اس امر پر متفق ہیں کہ نفس کا حدوث اضافی ہے اور وہ اتصال ہے اس کا جسمانی امکانات کے ساتھ جن میں اس اتصال کی قابلیت پائی جاتی ہے جیسے کہ کہنے میں امکانات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آفتاب

کی شے میں منکسر ہو سکتی ہیں ان کے نزدیک یہ امکان فاسد اور حادث صورتوں کے امکان کی طرح نہیں ہے، یہ اپنی ایک خاص خصوصیت رکھتا ہے جیسا کہ ان کی رائے میں دلیل سے ثابت ہوتا ہے اس امکان کی حامل ایک ایسی طبیعت ہے جو مادے کی طبیعت سے بالکل الگ ہے، ان مسائل میں ہمیں ان کے مذہب سے اس وقت تک کامل واقفیت نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان کے موضوع شرائط کے تحت ان کتابوں کا مطالعہ نہ کیا جائے۔ ساتھ ساتھ فطرت بھی اعلیٰ ہونی چاہیے اور معلم کی بھی دلچسپی کی ضرورت ہے۔

## مسئلہ زمان

قدیم اور جدید فلاسفہ دونوں نے اس مسئلے کو خاص اہمیت دی ہے، آجیہ رشد نے اس کے متعلق جو کچھ بھی بحث کی ہے وہ غرائی کی خیالات کی توضیح و تنقید کے طور پر ہے۔ اس نے عالم کی ازلیت اور حادث پر روشنی ڈالی ہے، اور ان دونوں مسائل میں فلاسفہ اور اہل شرع کے دلائل بھی پیش کیے ہیں، فلاسفہ ازلیت کے قائل ہیں۔ اور اہل شرع حدوث کے حامی ہیں۔ مثلاً ابو الہذیل العلانی اس مسئلے میں فلاسفہ کا ہم نوا ہے کہ ہر حادث قابل فساد ہے، اور حدوث کے اصل قول پر بہت زیادہ زور دیا ہے لیکن وہ اس مسئلے میں کہ عالم دونوں طرف سے ازلی ہے، ان کا مخالف ہے، آجیہ رشد اس پر اس طرح اعتراض کرتا ہے کہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کا ہمیشہ امکان ہے، اور امکان کو ایک حالت ممتدہ لاحق ہوتی ہے جس سے اس امکان کا اندازہ لگایا جاتا ہے جیسا کہ موجود ممکن کو لاحق ہوتی ہے جب کہ وہ فعلیت میں آتا ہے، تو اس امتداد سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی کوئی ابتدا نہیں۔ اس لیے فلاسفہ کا یہ قول صحیح ہے کہ زمانے کی کوئی ابتدا نہیں، کیونکہ یہی امتداد زمانہ ہے اور اس کو دہرے جو تعبیر کیا جاتا ہے وہ محض بے معنی ہے۔

جب زمانہ امکان سے عبور ہے اور امکان وجود متحرک سے الگ ہے تو وجود متحرک کی کوئی ابتدا نہیں کیونکہ فلاسفہ حرکت دوری کی کوئی ابتدا قرار نہیں دیتے۔ اس لحاظ سے اس کی کوئی ابتدا بھی نہیں، کیونکہ وہ حرکت کے وجود کو زمانہ ماضی میں ایک فاسد موجود کی طرح فرض نہیں کرتے۔ حقیقی طور پر جو ماضی میں داخل ہو جائے تو گویا وہ زمانے میں داخل ہو گیا اور جو زمانے کے تحت آجائے زمانہ اس پر دونوں طرف سے یعنی مستقبل ماضی کے لحاظ سے فاضل ہوتا ہے اور زمانہ کل ہے، اور یہ شے لامحالہ فنا ہی ہو جائے گی، اور ہر مبدع حادث زمانہ حال میں ہوتا ہے۔ اور ہر حال کے قبل ماضی ہوتا ہے، اور جو زمانے سے مساوی ہو اور زمانہ اس سے مساوی ہو تو وہ لازمی طور پر غیر فنا ہی ہو گا۔

اس اہم نظری بحث سے فارغ ہونے کے بعد آجیہ رشد نے عالم کی ازلیت پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اہل شرع نے فعل اور اس کے وجود کے ازلی ہونے کو محال تسلیم کر دیا ہے اور یہ ایک فاش غلطی ہے لیکن عالم پر حدوث کے اسم کا اطلاق جیسا کہ شرع نے کیا ہے وہ اشاعرہ کے اطلاق سے ایک خاص حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ فعل بحیثیت فعل ہونے کے حادث ہے۔ البتہ اس میں قدم کا تصور ضرور

ہوتا ہے، کیونکہ اس اعدائے اور فعلِ محدث کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا۔ اس لیے اہل اسلام کے لیے عالم کو قدیم کہنا دشوار تھا ان کے نزدیک صرف خدائے تعالیٰ قدیم ہے اور قدیم سے وہ ایک ایسی ہستی مراد لیتے ہیں جس کی کوئی علت نہ ہو۔ چنانچہ ذرا سے کوئی مسئلہ قدم عالم پہلا مسئلہ ہے جس کے متعلق غزالی اور ابن رشد میں بحث ہوئی ہے نیز یہ ان مسائل میں بھی پہلا مسئلہ ہے جن کی بنا پر فلاسفہ کی تکفیر کی جاتی ہے۔

## فلسفے کی جانب سے ابن رشد کی مدافعت

غزالی کے بعض مسائل کی تردید کے بعد اس عرب فلسفی (ابن رشد) نے فلاسفہ کے مذاہب کی تشریح کے طوے پر جو کچھ لکھا ہے، ان سب میں اس کے مندرجہ ذیل اقوال نہایت بلیغ و جامع ہیں۔ ان سے اس کا مقصد یہ ہے کہ طالبانِ حق کے دلوں میں ایک قسم کی تحریک پیدا ہو جائے، اور ان میں اہل شرع اور اہل حکمت دونوں کے علوم پر غور و خوض کرنے کی ترغیب پیدا ہو، اور پھر وہ انہیں امور پر عمل کر سکیں جن کا خدا انہیں توفیق دے یہ اقوال ایک تاریخی اہمیت رکھتے ہیں اگرچہ اس وقت وہ ہماری عقل کے لیے مفید نہ ہوں۔

فلاسفہ نے محض اپنی عقل کے ذریعے موجوداتِ عالم کی معرفت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے ان افراد کے قول کا اعتبار نہیں کیا جو انہیں ایسے اقوال کے قبول کرنے پر مجبور کر رہے تھے جن کی کوئی دلیل نہ تھی۔ بلکہ اکثر امور محسوس کے خلاف تھے۔ انہوں نے چار اسباب ثابت کیے ہیں۔

(۱) صورت (۲) مادہ (۳) فاعل (۴) غایت۔

سبب فاعل وہ ہے جن کو جالینوس نے قوتِ معنویہ یا خالق سے تعبیر کیا ہے لیکن اس کو شک تھا کہ آیا یہی الہ ہے یا کوئی اور۔ کیونکہ سبب فاعل ہی نفس، صورت اور حرکت کا عطا کرنے والا ہے اس کے بعد فلاسفہ نے آسمانوں کی تخلیق کی ہے اور اس پر اتفاق کیا ہے کہ وہ ایمرم محسوس کے مبادی ہیں، نیز ان کا اعتقاد یہ بھی ہے کہ اجرامِ سماوی اذی عقل اور ذی نفس ہیں، اور عقل انسانی سے اشرف ہیں جب انہوں نے جرمِ سماوی کی مہربان نظر کی تو دیکھا کہ وہ حقیقت میں جسم واحد ہے، اور ایک حیوان سے مشابہ ہے، اور اس کو ایک کلی حرکت لاحق ہے جس کو حرکتِ ہومیہ کہتے ہیں، ان کا یہ عقیدہ تھا کہ کروی اجسام کا باہمی ارتباط، ان کا جسم واحد کی جانب متوجہ کرنا اور فعل واحد پر تعاون، یہ تمام امور مبدیہ و احد کی طرف رجوع کرتے ہیں، اور یہ نظام و ترتیب تمام نظامات و ترتیبات کا سبب ہے اور اسی نظام سے قرب و بعد کے لحاظ سے عقلی ایک دوسرے پر تعینات رکھتے ہیں۔

فلاسفہ کی رو سے مبدیہ و اول کو صرف اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، لیکن یہ تعقل تمام موجودات کی عقل سے ہوتا ہے، ان اشیاء کے بارے میں فلاسفہ کے مذہب کو اسی روشنی میں سمجھنا چاہیے۔ اور جس امور نے فلاسفہ کو عالم کے بارے میں اس قسم کے اعتقاد پر مجبور کیا، اگر غور کیا جائے تو ان امور سے کما حقہ نہیں رکھتے۔ جنہوں نے اہل مذہب کے متکلمین دینے پہلے معتزلہ اور ان کے بعد اشارہ کو آمادہ کیا۔ یہاں تک کہ مبدیہ و اول کے متعلق ان کا ایک خاص عقیدہ ہو گیا۔ یعنی وہ اس امر کے قائل ہو گئے کہ اس کائنات میں ایک غیر جبرانی ہستی

ہے جس نے کچھ جسم میں حلول نہیں کیا۔ اور وہ حی۔ عالم۔ فریہ۔ نقادر۔ متکلم۔ سمیع۔ بصیر ہے۔

ان کے پاس اس امر کی قطعی دلیل ہے کہ حیوان میں قوت واحد پائی جاتی ہے جس کے ذریعے اس میں وحدانیت پیدا ہوتی ہے اور اسی کے ذریعے اس کی تمام قوتیں ایک ہی غایت کی طرح رجوع کرتی ہیں، اور یہ بقائے حیات جوانی ہے۔ یہ قوتیں ایک ایسی قوت سے مربوط ہیں جس کا فیضان مبداء اول کی جانب سے۔ بذاتہ ہے اگر یہ نہ ہو تو اس کے اجزاء میں افتراق پیدا ہو جائے اور وہ ایک لمحہ بھی باقی نہ رہے۔

ان کے نزدیک عالم ایک شہر کے مشابہ ہے۔ شہر میں ایک رئیس ہوتا ہے، اور رئیس اول کے تحت کئی چھوٹی ریاستیں ہوتی ہیں۔ یہی حالت عالم کی ہے۔ جس طرح شہر کی تمام چھوٹی ریاستوں کا رئیس اول سے تعلق ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ رئیس اول ان تمام ریاستوں کو ان غایات کے تحت جن کے لیے وہ ریاستیں قائم کی گئی ہیں۔ اور ان افعال کی ترتیب کے لحاظ سے جو ان غایات کی طرف لے جاتے ہیں، ایک خاص مرکز پر قائم کر دیتا ہے، یہی حالت عالم کی اس ریاست اولیٰ کی ہے۔ فلاسفہ پر یہ امر واضح ہو گیا کہ مبداء اول تمام مبادی کا مبداء ہے۔ کیونکہ وہی فاعل، صورت اور غایت ہے، اور تمام موجودات حرکت کے ذریعے اپنی غایت تلاش کرتے ہوئے مبداء اول ہی کا رخ کرتے ہیں اور اس سے ان غایتوں کو طلب کرتے ہیں جن کے لیے ان کی تخلیق ہوئی ہے۔ تمام موجودات تو اپنی طبیعت سے ان کا مطالبہ کرتے ہیں اور انسان اپنے ارادے سے۔

## حشر اجساد کے متعلق ابن رشد کے خیالات

غزالی کی یہ خیال ہے کہ فلاسفہ نے حشر اجساد کا انکار کیا ہے۔ لیکن متقدمین کا اس کے متعلق کوئی قول نہیں۔ حشر اجساد کا فزولی کم از کم ہزار برس سے کتب شریعہ میں پایا جاتا ہے۔ جن لوگوں سے فلسفہ ہم تک پہنچا ہے، ان کا زمانہ ہزار سال سے قبل کا ہے۔ سب سے پہلے جو لوگ حشر اجساد کے قائل ہوئے ہیں، وہ انبیائے بنی اسرائیل ہیں جو موسیٰ علیہ السلام کے بعد گزرے ہیں۔ یہ امر زبور، اوداکثر صحف سے جو، ان سے منسوب ہیں بجز فی واضح مزیات، انجیل میں بھی اس کا ثبوت ہے۔ اور موسیٰ علیہ السلام سے یہ قول متواتر چلا آتا ہے۔ صائبین کا بھی یہی قول ہے۔ ان کے متعلق ابو محمد ابن حزم کا خیال ہے کہ ان کی شریعت نہایت قدیم ہے۔ تمام حکماء، انبیاء اور ابن برگزیدہ افراد کی تقلید کو اہمیت دیتے ہیں جو۔ بادی ممل اور سنن مشرور کے بانی گئے ہیں۔ ابن عربی صبادیات کے بارے میں حکماء کا یہ خیال ہے کہ ان میں سے وہ حصہ نہایت متحسن ہے جو جمہور کو پسندیدہ اغوال پر آمادہ کرے۔ یہاں تک کہ جو لوگ ان امور کی جانب لوگوں کی رہبری کتے ہیں وہ اولیٰ سے فضیلت میں سوا ہیں، اس طرح شریعت اسلامی میں حشر اجساد کا جواصول اختیار کیا گیا ہے وہ اور شریعتوں کی پرست اعمال فاضلہ کیلئے زیادہ محرک ہے کیونکہ معاد کو روحانی امور کی پرست جسمانی اغیاء سے تشبیہ دینا زیادہ پسندیدہ ہے۔

## ابن رشد اور حریت فکر

استاذ یونجی ریٹالوی، المدینۃ العربیہ فی الغرب، میں لکھتے ہیں کہ بفعلہ ان امور کے جن کی وجہ سے عربوں کو ہم پر فضیلت حاصل ہے۔ ایک یہ ہے کہ انہوں نے ہم کو اکثر فلاسفہ یونان سے روشناس کیا۔ سچے درمیان فلسفے کو جو عروج حاصل ہوا۔ اس میں عربوں کا ایک خاص حصہ ہے۔ حکیم ابن رشد، ارسطو کے نظریات کا سب سے بڑا مترجم اور شارح ہے اس لحاظ سے مسلمانوں اور عیسائیوں کی ٹاں اس کا ایک خاص مرتبہ ہے۔ لغزائی فیلسف تو اس نے ارسطو کے نظریوں کا مطالعہ کیا ہے جن کی شرح علامہ ابن رشد نے کی ہے۔ یہ امر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ابن رشد مذہب حریت فکری کا بانی ہے۔ وہ فلسفے کا شیدائی اور علم کا پرستار تھا اس نے ان دونوں کی

خدمت کی۔ اور اپنے تلامذہ کو کمال شغف کے ساتھ تعلیم دی۔ یہ وہ شخص ہے جس کی زبان پر موت کے وقت یہ الفاظ تھے: میری روح نصف کی موت مر رہی ہے۔

اس سے قبل انگریزی مفکر جان رابرٹ سن نے "تاریخ و جیز ٹھنکارا لھر" جلد ۱ صفحہ ۲۰۰ میں لکھا ہے: "ابن رشد مسلمان مفکرین میں سب سے زیادہ مشہور ہے کیونکہ لحاظ اثر وہ ان سب سے افضل اور یورپی افکار کو متاثر کرنے کے اعتبار سے ان سب سے مقدم ہے اور سگو کی شرح لکھنے میں اس کا طریق ترقی و ترقی کے انداز پر ہے" الوہیت عالم کی شرح میں اس کا تفوق ظاہر ہوتا ہے یہ وہ نظر ہے جس سے مادی کائنات کے ارتکاب ہونے کی تائید ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ نفس مغارقہ کی تخلیق نفس عالم سے ہوتی ہے اسی کی جانب وہ عود کرتا ہے اور اسی میں فنا ہو جاتا ہے۔ ابن رشد نے اس مذہب کی جو شرح لکھی اس کی وجہ سے سبھی اور اسلامی عالم فکری میں اس کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔

ابن رشد نے اس زہد و تصوف کے مذہب کی بیخ کنی کر دی جس کی اشاعت ابن باجر و ابن طفیل نے کی تھی اس نے غراتی سے ان مذہب خیالات میں اختلاف کیا جو عقل کے خلاف تھے۔ اس کے لیے اس نے اپنی کتاب تہافت التہافت کو مضموم کر دیا۔ جس میں اس نے غراتی کی مشہور کتاب تہافت الفلاسفہ کی تردید کی ہے۔ ابن رشد نے اپنی کتابوں کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ وہ فلاسفہ اسلام میں سب سے کم تصوف سے متاثر تھا۔ اور سب سے زیادہ عقل کی تائید کی۔ ہر اصولی مسئلے میں وہ دینی نقطہ نظر کی مخالفت کرتا ہے۔ اس نے حشر احباب کا انکار کیا ہے اور بعثت جبر کے مسئلے کو خرافات سمجھتا ہے اس کی حیثیت یہاں پر ان معطلین کی سی ہے جو اس سے قبل گزریچے ہیں اس نے مسئلہ خیال پر بھی بحث کی ہے جو ایک علمی حیثیت رکھتی ہے اس مسئلے میں اس نے منکبین سے اختلاف کیا ہے جو اخلاق کی بیخ کنی کر دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ جل جلالہ حق کا معیار ہے اس کے سوائے کوئی اور معیار نہیں۔ اس طرح وہ جبر پر ہو گئے۔ اس کے بعد ابن رشد نے قدری مذہب کی بھی تردید کی ہے۔

ابن رشد نے اپنے مذہب اور دیگر عقائد و وجہ میں جو اختلاف معلوم کر لیا۔ اس نے ان افکار حاضرہ پر غور کیا جو اس وقت اس کو مرعوب کر رہے تھے اور بعض ائمہ میں اس کی طبیعت کے موافق نہ تھے اس لیے اس نے اپنی بعض کتابوں کے ذریعے اہل شریعت کی دل جوئی کی کوشش کی۔ اور ابن طفیل سے زیادہ فراعز دلی کا ثبوت دیا۔ وہ لکھتا ہے کہ اسلام ایک کامل قومی نظام ہے اور قبائل کے لیے سب سے بہتر اجتماعی قوت ہے وہ ایک مخلوط حقیقت (یعنی حقیقت علم یا فلسفہ اور حقیقت مذہب کے مجموعے) کا بانی ہے۔ اس مذہب کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے جس کا تذکرہ صدیوں تک نعرانی مباحث میں ہوتا رہے گا۔ اپنی کتاب فصل المقال اور مناہج الاولیاء میں ایک ایسے شخص کے انداز میں جو عقائد مذہبی کا محافظ اور ظاہری امور شریعت کا حامی ہو سکتا ہے۔ عقل مند کو چاہیے کہ عقیدہ حسنہ کے خلاف کبھی کوئی بات نہ کرے وہ محمد بن مذہب پر عمل کرے۔ گن ورنی ہے کیونکہ وہ قوم کی حقیقی فضیلت کی بیخ کنی کرتا ہے اس کے بعد کتاب کے

”خلق عالم کا ذہب عقل کے منافی ہے۔ لیکن عادت کی وجہ سے یہ ہمارے ذہنوں میں جما ہوا ہے۔ البتہ دین دار کے لیے صرف ایمان کافی نہیں، کیونکہ اگر مومن بغیر علم کے مسائل مذہب پر بحث کرنے لگے تو اس کے ذہن پریشان ہو جائے گا اور لڑکچہ۔ لیکن ابن رشد نے ایک ایسا زمانہ دیکھا جس میں علم کو انحطاط اور تعصب میں ترقی ہو رہی تھی، انھوں نے اس میں ترمیم فرمادیا۔ اس کے لیے کچھ سو دہائیوں کا سفر کیا اور انھوں نے اس کو معاصیہ و روزگار سے بچا رکھا۔ اس کو اسی غلیظہ سنزادی جو اس کا احترام کیا کرتا تھا جس کے خیال میں ابن رشد کا جرم یہ تھا کہ اس نے قدما کے خیالات کی انتہا کی اور اس طرح اسلام کو نقصان پہنچایا۔ چنانچہ خلیفہ نے ابنانیوں کی تمام کتابوں اور ان کے فلسفے کے مطالعے کو ممنوع قرار دیا۔ اور ان تمام رسالوں کو جس پر بحثیں کی جاتی تھیں تلف کر دیا۔ ابن رشد نے مشرق میں مقام مراکش وفات پائی۔ اس کے بعد اندلس میں عربوں کی حکومت بہت تھوڑے ہی دنوں تک رہی جب ان کی قسمت کے ستارے کو گردش ہوئی تو ان کے مذہب نے فلسفہ کی جگہ لی۔ اور اس طرح اندلسی حکومت کا خاتمہ انھوں نے کیا۔“

یہ وہ خاکہ ہے جس کو جان ماہرٹسن کے قلم نے کھینچا ہے، جو شاہیر احرارِ فکر ہے اور جریرہ برطانیہ میں مشہور نرائٹس کے بعد مشہور ہوئے ملت سمجھا جاتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس میں بہت کچھ مبالغے سے کام لیا گیا ہے تاہم برٹان جس نے ابن رشد اور اس کے زمانے کے حالات کے لیے خود کو وقف کر دیا تھا، کتا ہے کہ وہ گواندلسی قبائل فلسفہ کے سخت دشمن تھے لیکن اس کے ذمہ دار زیادہ تر مفتوح مسیحین ہیں۔ یہ لوگ مشرق کے اصلی باشندے تھے اور قدیم زمانے سے مذہب میں بہت شدت پسند تھے اور صیغہ علوم جیسے تعلیمات اور عیسائیت سے اعراض کرنے تھے۔“ (صفحہ ۳۱ تا ۳۲)

ہم دینان کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور اس پر یہ اعتراف کرنے میں کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء کو جن معاصیہ کا سامنا ہوا ان سے اہل سپین کے اخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے، کیونکہ مشرق میں ابن رشد کے مانند دوسرے افراد کو ذرا سی ہی تکلیف نہیں پہنچی۔ اگر ایسا زمانہ اسلامی اسلام کے لوازم سے ہوتی تو اس کے کئی غلام آبادی اور اس میں سینا جیسے افراد کا بچنا محال ہوتا۔

## یہودی اور ابن رشد

یہودی میں عربوں کے علوم کی اشاعت اور اس کی شہرت کی ترقی میں یہودیوں کی کوشش کو خاص دخل ہے جو یہود عرب مجتہدوں کے تسمار ہوئے اور اسپین سے جلا وطن کیے گئے، انھوں نے جنوبی فرانس کا رخ کیا اور پرتگال کے حصوں میں اقامت گزیریں ہو گئے۔ تارابون۔ بزیکیس۔ نیم۔ کار اسکون۔ مون پلید میں مدارس و کلیات قائم کیے۔ کلیہ مون پلید میں طب انبثات، ریاضی کی عربوں کے طریقے پر تعلیم ہوتی تھی۔ نیز اس نواح میں بالکل اسلامی ممالک کی طرح فلسفے اور عربی علوم سکھائے جاتے تھے ان مدرسوں میں ابن رشد کے فلسفے اور حکمت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کی شرح حفظ کرائی جاتی تھی۔ اس فلسفے کے زیر سایہ ایک اور فلسفے نے نشوونما پائی جو ابن میمون



عجم اسرائیلی کا فلسفہ ہے۔

ایک خاص نظریے کی بنا پر اسٹو کے مذہب کو اختیار حاصل ہے جس کی وجہ سے اس کا فلسفہ عقل انسانی کے اعلیٰ منازل تک جا پہنچا۔ یہ مادے کی اذیت کا نظریہ ہے۔ اس کو ابن رشد نے اختیار کیا ہے اور ان تمام معتزلہ نے بھی جو اس سے قبل اور بعد میں گزرے ہیں۔ ہم نے پہلے ہی بیان کیا ہے کہ فلسفہ ابن میمون نے ابن رشد کے سایہ عاطفت میں پرورش پائی۔ ابن میمون اور دوسرے اس کے ہم مذہب حکماء کے سوائے یقینی ہر جرحہم کے مادے کی اذیت کا انکار کیا ہے اور یہ ان کی حق پسندی یا مبادئی نکر کے اتباع کے تحت نہیں بلکہ ان کی توحید کی محبت کا نتیجہ ہے۔

ابن رشد کے فلسفے کا ترجمہ عربی زبان میں اور پھر اس سے لاطینی زبان میں جو کیا گیا اس میں ابن میمون اور اس کے رفقا اور شاگردوں کی کوشش کو بہت دخل ہے۔ انہوں نے اس کی تحریف و تبدیل کا قصد کیا تھا تا کہ اس کو اپنے مبادیات پر منطبق کر سکیں اور اپنے معبدوں میں کتب مقدسہ کے بعد جگہ دیں۔ لیکن اس قصد میں وہ ناکام رہے۔ کیونکہ سفر تکوین اور فلسفہ ابن رشد میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

### فلسفہ ابن رشد کا اثر یورپ پر

بارہویں صدی کے اواخر میں فرانس میں مقام برتیا نیا ایک مصلح مفکر کا ظہور ہوا جس کا نام اموری البیادہ تھا اس کا ایک دوست بھی تھا جس کا نام داؤد الدینیاتی تھا۔ ان دونوں نے کلیسا کی تعلیم کی مخالفت شروع کی جس کی وجہ سے وہ مورد خطاب ہونے لگے۔ ان کے متبعین پر مقدمہ چلا گیا اور وہ زندہ جلا دیے گئے۔ مصلحین جان بچا کر کلیسے بھاگ نکلے۔ لیکن قرون وسطیٰ میں کلیسا کا اقتدار زوروں پر تھا۔ اہل کلیسا اپنے معاملات میں بہت صبر اور احتیاط سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ وہ ان دونوں کی موت کی ناک میں گئے رہے۔ اس کے بعد ان دونوں کی قبروں کو اکھیر دیا۔ اور ان کی لاشوں کو نکال کر جلا دیا تا کہ ایمان داروں کو عبرت ہو۔

اس کے بعد اہل کلیسا پر یہ امراض ہو گئی کہ ان تمام آفتوں کا اصلی سبب اسٹو کا فلسفہ ہے جس کی شرح ابن رشد نے کی ہے۔ پس انہوں نے پیرس میں قتل گاہ میں ایک دیوہ علمی مجلس قائم کی جس نے فلسفہ اسٹو اور ابن رشد کے شروع کے مطالعے کی مخالفت کی۔ سب سے پہلے طبیعاتی کتابوں کے مطالعے کی مخالفت کی گئی۔ اس کے بعد باعد الطبیعات کی۔ اس طرح یہ مخالفت تیس برس تک قائم رہی۔

۱۲۷۹ء میں اسقف بارلیس نے ابن رشد کی شخصیت کو مورد الزام قرار دیتے ہوئے فلسفے پر ایک مذہبی حملہ کیا ہے اور مبادیہ ذیل پر لعنت و تکفیر کی ہے :-

۱۔ اذیت عالم

۲۔ معتزلہ نے مادے کو ازلہ قرار نہیں دیا۔ م

۲۔ انکار آدم

۳۔ وحدت عقل انسانی

۴۔ عقل جو انسان کی شکل اور اس کی ذات کا خاکہ ہے، جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔

۵۔ انسانی افعال عنایت کے حکم سے خارج ہیں۔

۶۔ عنایت ایسی چیزوں کے باقی رکھنے سے جن کا انجام فنا ہے، عاجز ہے، نہ یہ ان چیزوں کا تحفظ کر سکتی ہے جو تباہ شدنی ہیں۔

چونکہ ابن رشد کی علمی کتب کی اشاعت فرانس کے جنوبی حصے سے اطالیہ کے شمالی حصے تک ہوتی گئی۔ اور پرتگال مدرسوں میں ان کا رواج ہوا۔ ان مقامات میں اس کی تصفیہ تعلیمات کو بھی فروغ ہوا، اور وہ اطباء جنہوں نے اس کی تحصیل کی حریت فکری کے دلدادہ ہو گئے، اس شہر کے مشہور علماء سے جاتیا السیادی ہے جس نے ۱۲۳۳ء میں اس کی شرح بیر کے مطالعے کی ابتدا کی اور اس کی طباعت کا ارادہ کیا۔ لیکن اس کام کو پورا نہ کر سکا۔ بالآخر ۱۲۴۴ء میں وہ بیع ہوئی، اس کے بعد فلسفے کی تدریس کا کام سینٹو، فرنیاس کے ذمے کیا گیا۔ ان دونوں حکما اعتراضات کی پرواہ نہ کی۔ بلکہ روح عالم کے مذہب کی اشاعت کی۔ مگر یہ نظریہ عقیدہ مخلود میں بھی نزہت کے مخالف تھا۔ جب ان دونوں کے شاگرد دینیوتے اپنی کتاب عقل کے متعلق مباحث لکھی تو اس پر اعتراضات اور لعن طعن کی بوچھاڑ ہوئے لگی۔

یہ امر ناقابل انکار ہے کہ ابن رشد کو مشہور فلسفی بیکن پر تفوق حاصل ہے جس نے اس کی تصانیف اور فلسفے سے استفادہ کیا، گویا کہ وہ وحی والہام کا درجہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ اس نے اپنی ایک لاطینی کتاب ایوس ماجوس میں اس کا ذکر کیا ہے۔ اور اس کی فطری استعداد و علمی وسعت کی بہت تعریف کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:-

”وہ ایک متین اور کس فلسفی ہے، جس نے فکر انسانی کی اکثر غلطیوں کی تیسیر کی اور عقل کے ثمرات میں ایک ایسی شروعات کی، انفرادیہ کہ شاید ہی کسی دوسرے سے ممکن ہو سکے۔ اس نے اکثر ایسے امور دریافت کیے جن سے اس سے قبل کوئی بھی آشنا نہ تھا۔ نیز اس نے اکثر ان کتابوں کے اشکالات اور پیچیدگیوں کو بھی رفع کیا جن پر اس نے بحث کی ہے۔“

مشہور مدرس تو ماس کو فیاس نے (۱۲۴۵ء تا ۱۲۵۰ء) تدریس کا درجہ حاصل کیا۔ کیونکہ وہ مغرب کے کلیسا میں سب سے بڑا لاطینی اور قرون وسطی کے اکابر فلاسفہ سے تھا۔ اس کے اقبال کا ستارہ اس کی کتاب ”اجمانی الاموت“ (سوماتو لوجیا) کے ذریعے چمکا، جس میں اس نے خدائے تعالیٰ کو طبیعت فعال سے تعبیر کیا ہے۔

تقریباً تو ماس نے دینیوی انکار سے اپنے تعلق کے اسباب بیان کیے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اس کی اپنی کتاب کی ترتیب میں شکل اور مادے کے اعتبار سے ابن رشد کے طریقے اور فلسفے کو بہت کچھ دخل ہے بظاہر

وہ اس کی تضعیف و تنقید کرتا ہے لیکن جب وہ فکر کے ذریعے حکمت کے کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ مبہم و متعذر کو ایک ایسی شے قرار دیتا ہے جس کی بنیاد مادے کی اذیت پر ہے اس میں اس نے ارسطو اور ابن رشد کے اذکار سے استفادہ کیا ہے۔

ابن رشد اہل کلیسا کے حملوں سے بچنے کا - انہوں نے اس کی ہر طرح سے مذمت کی اور اس پر انتہائی بغض و تشنیع کو روا رکھا - تبرا رک اس کے متعلق کہتا ہے یہ وہی کتاب ہے جس کو شدت بغض نے مشتعل کر دیا اور وہ اپنے مالک مولائرج اور کیتھولک مذہب پر بھی بھونکنے لگا - دانتے نے تو اس کو ایک خاص عزت دی ہے - اس نے اس کو ایک ایسا پیشوا قرار دیا ہے - جس نے اپنے کفر و اعتزال کی بن پر دوزخ میں جگہ محفوظ کر لی ہے !

مختل ان لوگوں کے جنہیں ابن رشد کی اتباع کے باعث سزا ملی - ہر آن خان و بزرگ - اکابر ہولند ہے جو اسٹاپل میں بمقام لدھا لے بے وینچی و ہر طبقہ کے الزام میں جلا دیا گیا - عجیب بات یہ ہے کہ یہ فاضل حکیم حکمت سے آشنا ہونے سے قبل فکر تفتیش کا قاضی تھا - اور کسی نے بھی اس کی طرح صحیح مذہب کی پڑھائی و بیچ مارفت نہیں کی تھی -

اس کے بعد اس کے خیالات میں یک بیک انقلاب پیدا ہوا - چنانچہ وہ ۱۵۲۰ء میں فکر تفتیش میں جو اس کے محلے کے لیے قائم کیا گیا تھا - ایک ایسے انداز میں جس سے ثابت ہوتا تھا کہ وہ تمام عمر شرعی صفات سے آگاہ و عقلی قوتوں سے مزین ہے - بیان کرتا ہے کہ عالم ازل ہی مخلوق نہیں جیسا کہ اس مجنون موٹے نے دعویٰ کیا ہے - نہ جنم ہے اور نہ کوئی حیات آتیہ - سید نایرج ابن اللہ نہیں تھے - میں سبھی پیدا ہوا لیکن اب میں تم میں سے نہیں ہوں - کیونکہ تم مجنون ہو - اس پر اس کو مجلس نے جس دوام کی سزا دی دس سال بعد اس کو دوبارہ مجلس ماکہ میں پیش کیا گیا - بسوں کا خیال تھا کہ اس نے زمانہ فہم میں اپنے خیالات کی سختی کم کر دی ہوگی - اس کی طبیعت میں ضعف اور سرکشی میں کمی واقع ہوئی ہوگی - لیکن معلوم ہوا کہ وہ پچھلے سے بھی زیادہ شدید اور چرچوش ہو گیا ہے - اس لیے اس کے جلا دینے کا حکم دیا گیا - چنانچہ وہ ۴ اربمبر ۱۵۱۶ء میں جلا دیا گیا - اس روز اس نے ایک جملہ کہا جو اس طویل استنشاہ کا سبب ہے وہ یہ ہے :-

”تمام علماء میں افضل ارسطو اور اس کا شاگرد ابن رشد ہے - یہ دونوں حقیقت سے قریب ہیں - انہیں کے ذریعے مجھے ہدایت نصیب ہوئی - انہیں کے توسط سے میں نے اس نور کو پایا جو اب تک میری نظر سے اوجھل تھا -“

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر آن کے خیالات کی بنیاد بالکل ابن رشد کے مذہب پر تھی - اگر اس کا اعتقاد اس قسم کا نہ ہوتا اور وہ اس کا اعلان نہ کرتا تو اپنے فلسفیانہ خیالات کی بنا پر اس طرح سزا نہ پاتا -

## ابن خلدون

### ۳۲۲ تا ۸۰۸ھ

۱ ابن خلدون جو مشرق و مغرب کے فلاسفۃ تاریخ کا مترجم ہے بمقام تونس ۳۲۲ھ پیدا ہوا، اور ۸۰۸ھ میں بمقام مصر وفات پائی۔ وہ آٹھویں صدی ہجری کے شاہیر ہے۔ اس کا نام ابو ذر عبد الرحمن بن محمد بن محمد خلدون ولی الدین التونسوی المعروف الاشبیلی المالکی ہے۔ اس کا سلسلہ اندلسی خاندان سے ہے جو اشبیلیہ میں اقامت گزین ہو گیا تھا۔ اس کے بعد اس کے اجداد نے ساتویں ہجری کے وسط میں اشبیلیہ سے تونس کی طرف ہجرت کی۔ ابن خلدون کے اجداد کا نسب قبائل میں سے بنی وائل تک پہنچتا ہے۔ اور خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے جد اعلیٰ نے یمن سے اندلس کی جانب تیسری صدی ہجری میں ہجرت کی۔

ابن خلدون نے تونس سے اندلس میں نشو و نما پائی اور وہیں علوم مرتوجہ کی تحصیل کی۔ کچھ عرصے بعد ابن خلدون کو بادشاہ کے خوف سے تونس چھوڑنا پڑا۔ اس نے ہوارہ کی طرف رخ کیا۔ اور وہاں پہنچ کر اس شہر کے حاکم ابن جردن کے ہاں اقامت اختیار کی جس نے اس کا پرورش استقبال کیا اور بلاد مغرب کے سفر کے لیے اس کی امداد کی۔ ابن خلدون نے ابن بطوطہ کی طرح اوائل عمر ہی میں اکثر ممالک کی سیاحت کی ہے۔ ۵۵۰ھ میں سلطان ابو عنان المرینی والی تونس نے اس کو اپنے ہاں قاسم میں طلب کیا۔ اس وقت اس کی عمر تقریباً تیس سال تھی۔ بادشاہ نے اس کی جنت کچھ تندروں سے لیت کی اور عمدہ کتابت اس کے تفویض کیا۔ لیکن سلطان کے اس حسن سلوک سے اس کے ہمعصروں کے دل میں جواس سے کم درجے پر تھے آتش حسد بھڑک اٹھی۔ انہوں نے سلطان کے ہاں اس کی شکایت کی اور یہ الزام لگایا کہ وہ محض اپنے کمزور قریب کے ذریعے سلطان پر حاوی ہو گیا ہے پس سلطان نے اس کو قید کر دیا۔ لیکن اسی طرح جیسے کہ مستعرات میں خلفاء قیدیہ جلتے تھے۔ بالآخر ابو عنان المرینی والی تلمسان نے ۵۵۸ھ میں وفات پائی اس کے بعد وزیر ابن عمر نے ابن خلدون کو نہ صرف آزاد کر دیا بلکہ اس کو خلع و عتق سے سرفراز کیا اور اس کے ساتھ ہمیشہ حسن سلوک سے پیش آتا رہا۔

اسی زمانے میں اتفاق یہ ہوا کہ سلطان ابو سالم المرینی اندلسی نے ملکہ کے سفر کا ارادہ کیا چونکہ ابن خلدون

ادبہ میں بہت خلوص تھا اس لیے سلطان ابن خلدون کو اپنے ہمراہ لیے ہوئے مستشرقین سرزمین فاس میں داخل ہوا۔ اور اس کو اپنا پرائیویٹ سیکریٹری بنالیا۔ ابن خلدون نے اس فریضے کو جو اس کے ذمے کیا گیا تھا انتہائی حسن و خوبی کے ساتھ انجام دیا۔

لیکن خلیفہ ابن مرزوق نے اپنے کمرے سے ابن خلدون پر غلبہ حاصل کر لیا اور سلطان کے ہاں اس کی خفیہ کھانی شروع کر دی۔ یہ خبر ابن خلدون اور احمیان دولت کی دل شکنی کا باعث ہوئی۔ اس لیے لوگ سلطان کے مخالف ہو گئے۔ اس آئنا میں سلطان کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد ابن خلدون نے وزیر عمر ابن عبد اللہ کے ذریعے دربار میں پھر سے اپنا دروغ پیدا کر لیا کچھ دنوں بعد اس نے اندکس جلوس کا قصد کیا۔ لیکن وزیر ابن عمر نے اس کو منع کیا۔ جب ابن خلدون نے واپسی کی امید دلائی تو اس کو اجازت دی گئی۔ چنانچہ سلاطین میں اس نے اندکس کا رخ کیا اور غرناطہ پہنچا۔ اس وقت وہاں ابو عبد اللہ مکران تھا جو قبیلہ بنی احمد سے تھا۔ وہ ابن خلدون کے آنے سے بہت خوش ہوا۔ اور اس کی بہت کچھ آؤ بھگت کی۔ اپنے اعلیٰ محلوں سے ایک مکان اس کو رہنے کے لیے دیا۔

سلاطین میں ابن خلدون نے کاستیل (تشتال) کا رخ کیا اور اس کے حاکم کے پاس پہنچا۔ اور اس کے دربار کو عہدہ کے درمیان دریائے فاخروہ کے ذریعے صلح کرنے کی کوشش کی۔ صاحب قشتالہ نے اس کو اپنے پاس رہنے کے لیے مجبور کیا مگر اس نے عذر کیا۔ حاکم نے اس کو ایک پتھر عنایت کیا جس کی نگام سونے کی تھی۔ جب ابن خلدون غرناطہ پہنچا تو اس نے پھر اندکس سلطان ابو عبد اللہ کو بغور نظر کر دیا۔ بادشاہ نے اس کو بہت کچھ مال و دولت سے سرفراز کیا۔ اور جاگیر کے طور پر ایک شہر بھی عطا کیا۔ اور اس کو امراء و معاجین کے نصیبے میں داخل کر لیا۔ لیکن یہ جاگیر اور مال و دولت ابن خلدون کی ہمت کو سیاحت سے باز نہ رکھ سکے۔ اب اس کو اپنے اہل و عیال کے ہاں جانے کا اشتیاق پیدا ہوا۔ جب وہ اپنے وطن فرستالیا پہنچا تو اس کو اودالمینین کا مرض لاحق ہوا۔ جو اکثر ارباب اشعار و ذکی الطبع انسان کو عموماً ہوا کرتا ہے۔ پھر اس نے بجایہ کا رخ کیا جہاں کے والی عبد اللہ نے اس کا شاندار طور پر خیر مقدم کیا۔ اور تمام اہل شہر اس کے ہاتھوں کو چرنے لگے۔ سلطان نے اس کو اعلیٰ عہدوں پر مامور کیا اور حکومت کے کاموں کے ہاتھ میں دے دیے۔ اس نے اپنے علم و اثر و نفوذ اور قلم کے ذریعے سلطان کی خدمت کی اور ان امور کو جو اس کے تفویض کیے گئے تھے انتہائی خلوص کے ساتھ انجام دیا۔

اس عرصے میں ابو العباس امیر قسطنطنیہ نے ابو عبد اللہ والی بجایہ پر حملہ کر دیا اور اس کے شہر پر قبضہ ہو گیا مگر اس نے ابن خلدون کی جان بخشی کی اور اس کے ساتھ احترام سے پیش آیا۔ لیکن کچھ دنوں بعد ابو العباس کے ہاں ابن خلدون کی بہت کچھ شکائتیں کی گئیں جس کی وجہ سے اس نے اپنے عہدے سے سبکدوش ہو کر رخصت چاہی۔ امیر نے اس کو اجازت دے دی۔ ابن خلدون قبائل عرب کے ہاں چلا گیا۔

اس کے بعد ابو جعفر روالی تہمتان نے اس کو حجابت اور علامت کے (جرمانا کا سب سے بڑا عہدہ ہے) عہدہ دیا اور انعام دینے کے لیے مجبور کیا۔ لیکن اس نے یہ عذر کیا کہ وہ اس وقت سیاسی کاروبار سے علی شافل کو بہت زیادہ پسند کرتا ہے۔ پھر اس نے اندکس جانے کا ارادہ کیا اور ابو جعفر سے اجازت طلب کی۔ اس نے اس کو رخصت کرتے

ہوئے ابن احر کے نام ایک خط بھی دیا۔ لیکن ابن خلدون کمندر کو مجبور کرنے سے عاجز رہا۔ بعد العزیز المرینی والی غرقہ کی کواں کی خبر پہنچی اور یہی معلوم ہوا کہ ابن خلدون کے ساتھ سلطان اندلس کے لیے ایک امانت بھی ہے اس نے ابن خلدون کا استقبال کیا اور اس سے تمام امور دریافت کیے جب امانت والی خبر غلط ثابت ہوئی تو اس کے ساتھ بہت احترام سے پیش آیا اور اپنے ہاں ممان رکھا اور بچایا جانے میں مدد کی۔

اس کے بعد ابن خلدون تلمسان میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ اقامت گزین ہو گیا اور ان کے ساتھ جنی سلام کے قصبے میں جو بنی توجین کے شہر میں سے ہے، بلو دباش اختیار کی اور وہاں چار سال تک رہا۔

اسی اثنا میں ابن خلدون نے اپنی تاریخ لکھنی شروع کی اس نے پہلے مقدمے کی تکمیل کر لی۔ اس کے بعد تاریخ کی بعض فصلوں بھی لکھیں۔ یہ زمانہ تقریباً ۷۸۸ھ اور اس کی وفات سے تیس برس قبل کا ہے۔ اس وقت اس کا سن پچاس برس کا تھا۔ اب اس کو اپنے وطن تونس جانے کا شوق پیدا ہوا۔ اس نے حاکم تلمسان سے اجازت چاہی اور ۷۸۸ھ میں وطن پہنچا۔ وہاں کے بادشاہ نے اس کا خاص طور پر احترام کیا اور اس کو اپنا پرایویرٹ سیکرٹری بنالیا، اور اپنی تالیف کی تکمیل پر آمادہ کیا۔ اب ابن خلدون نے کامل اطمینان کے ساتھ اپنی تاریخ کی طرف توجہ کی لیکن کچھ دنوں بعد جب اس کی شکایتیں دوبار میں ہونے لگیں تو اس نے مصر کا قصد کیا اور اسکندریہ کے خضر کی اجازت چاہی وہاں وہ ۷۸۸ھ میں جا پہنچا پھر اس نے قاہرہ کا رخ کیا اور جامعہ ازہر میں مالکی فقہ کی تعلیم دینی شروع کی۔ جب خبر سلطان مصر بہ توفیق عظیم کو پہنچی تو اس کو اپنے ہاں بلایا اور بہت آؤ و جھگٹ کی۔ ۷۸۸ھ میں مالکی مذہب کا قاضی مقرر کیا۔ اس نے منصب قضاوت کو باحسن وجہ انجام دیا اور ایک عالم افتاضی، مدرس، امودخ، ادیب کی حیثیت سے اس کا شہرہ چارواگ عالم میں ہو گیا۔ اکثر لوگ اس کو حیرت کی نظر سے دیکھنے لگے اور اس کے حاضرت کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ انہوں نے اس کی شکایت کرنی شروع کی اور اس کے متعلق غلط خبریں اڑانے لگے۔

ابن خلدون نے اپنے اہل و عیال کو تونس سے بلوایا تاکہ ان کے ساتھ قاہرہ میں گنارے۔ لیکن اثنا سالے راہ میں یہ تمام غرق ہو گئے۔ اس صدمہ جانکاہ نے اس کی کمر توڑ دی چنانچہ اس نے منصب قضاوت سے علیحدگی اختیار کر لی اور تدریس و تالیف کے لیے خود کو وقف کر دیا۔ اس حالت میں تین برس گزارے اس نے ۷۸۸ھ میں قاہرہ سے فریبہ حج کی ادائی کے لیے حجاز کا رخ کیا۔ پھر دوسرے سال مصر لوٹا اور اپنی کتاب کی تصنیف میں مشغول ہو گیا اور ۷۸۸ھ میں اس کی تکمیل کر دی اس وقت اس کی عمر ۶۵ سال تھی اور وہ پندرہ برس تک اس کام میں مشغول رہا۔

اس طرح ایک عرصے تک ابن خلدون مصر میں مقیم رہا۔ یہ ملک زمانہ قدیم سے علم و ادب کا مجاہد و ادنیٰ رہا ہے۔ بالآخر ۷۸۸ھ میں ابن خلدون نے وفات پائی اور وہیں کے ایک قبرستان میں مدفون ہوا۔ افسوس ہے کہ اس کی قبر کا اس زمانے میں کسی کو علم نہیں۔

# ابن خلدون کی تالیفات

## ۱۔ تاریخ ابن خلدون

ابن خلدون نے علماء اور مفکرین میں نہ صرف ایک کتاب کی وجہ سے شہرت حاصل کی بلکہ اس کتاب کے ایک ہی جز کی وجہ سے اور وہ اس کا مقدمہ ہے اس کی تاریخ کا پورا نام یہ ہے "العبر و دیوان المبتدأ و الخیر فی ایام العرب و المعجم و البرین و من عاشرم من ذوی السلطان الاکبر" یہ تین کتب اور سات مجلدات پر منقسم ہے۔

کتاب اول :- اس میں عمرانیات اور عوارض ذاتیہ سے بحث کی گئی ہے جو اس میں عارض ہوتے ہیں جیسے ملک، سلطان، کسب معاش، صنائع، علوم اور ان کے علل و اسباب یہی کتاب اول اس کا وہ مقدمہ ہے جو مشہور عالم ہے، یہ تقریباً (۴۰۰) صفحات پر مشتمل ہے۔ اسی نے ابن خلدون کو ایک نہایت اعلیٰ مرتبے پر فائز کر دیا کیونکہ اس نے اس میں ان جدید مباحث پر روشنی ڈالی ہے جس کو اس زمانے میں علوم اجتماعی، سیاسیات، اقتصاد سیاسی، اقتصاد اجتماعی، فلسفہ تاریخ، اقانون عام وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں ہیکل، جبرسن کی میکا ولی، اعلیٰ عالم سیاسیات، آگین، انگلستانی مورخ بلاشبہ ابن خلدون کے تلامذہ میں شمار کیے جاسکتے ہیں۔

ابن خلدون آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں گزرا ہے۔ ان مباحث پر اس نے اس وقت اپنے ذہن پر خیالات کا اظہار کیا جب کہ اہل یورپ پر پردہ غفلت پڑا ہوا تھا۔ عربوں میں سے بھی ان مسائل پر کسی نے کچھ نہیں لکھا۔ تعلق نظران چند منتشر خیالات کے جن کی کوئی اہمیت نہیں۔ برعکس اس کے ابن خلدون نے ان مباحث پر کافی شرح و بسط کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ سو اوقات کا باہمی موازنہ و مقابلہ کر کے ان سے نتائج اخذ کیے۔ اور ان علل سے بحث کی جن سے اس نے ذاتی مطالعہ یا شخصی تجربے کی بنا پر واقفیت حاصل کی تھی۔ بلاشبہ ابن خلدون کی سیر و سیاحت، اس کا ایک مملکت سے دوسری مملکت کو نقل و حرکت کرنا اور مزید اعلیٰ کی تلاش میں اس کا ایک سلطنت سے دوسری سلطنت میں پہنچنا، مختلف قوموں سے اس کا میل جول اور ان سلطنتوں کے بعض خصوصیات سے اس کا پوری طرح واقف ہونا ان تمام امور نے اس کے مباحث کی تکمیل میں بڑی مدد کی۔ اس میں شک نہیں کہ اصولی تصورات تو پہلے ہی سے اس کے دماغ میں پوشیدہ تھے۔ اب تجربے اور سیر و سیاحت سے ان میں پختگی پیدا ہوئی گئی اور بالآخر ان کا عالم وجود میں ظہور ہوا۔

## مقدمہ ابن خلدون پر ایک نظر

مقدمے کی پہلی فصل میں زمین اور اس کے شہروں کی آبادی، انسان کے رنگ و اخلاق میں آب و ہوا کی

تائیراتوں و افلاس کی وجہ سے آبادی کے حالات میں اختلاف، اور ان آثار سے بحث کی گئی ہے جو انسان کے بدن اور اخلاق پر مرتب ہوتے ہیں۔

یہ بحث اس سلسلے سے بہت کچھ مشابہ ہے جس کو آج کل علمائے یورپ نے ابن خلدون کے پانچ سو برس بعد نشو و نما دینا، کے نظریے کی صورت میں پیش کیا ہے۔

دوسری فصل میں بدوی آبادی اور وحشی قبائل و اقوام پر روشنی ڈالی ہے۔ نیز ان مباحث کو بھی پیش کیا ہے جو بدو و حضارۃ کی طبیعتوں کے تعلق پیدا ہوتے ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان نسب، عصیت، ریاست حسب ملک اور ریاست کے اعتبار سے امتیاز کیا ہے۔

یہ بحث نظام اجتماعی کے ان عام قواعد کی بحث سے ہے جس کا نمونہ یورپ میں انیسویں صدی میں ہوا۔ جس کو ہمارے معاصرین نے سوشیا لوجی (علم انبیات) سے تعبیر کیا ہے۔

تیسری فصل میں دول عام، ملک، خلافت، سلطانی مراتب سے بحث کی ہے اور ریاست کے اسباب اور دول کے استحکام کی توجیہ کی ہے۔ نیز امارت کے تحفظ کے طریقے، حکومت و خلافت کے شرائط، بادشاہوں کے خصائص، ریاست کا مفہوم، ولایت عہد، سلطان کے مراتب، سلطنت کے دو اہلین، افواج اور اس کے اصول جنگ کے قواعد سلطنت کے عروج و زوال کے اسباب کو واضح کیا ہے۔

یہ بحث علمی اور عملی سیاسیات کی قسم سے ہے۔ انگلستانی مورخ گین نے ایک کتاب ”دولتی سلطنت، انحلال و سقوط“ کے اسباب پر لکھی ہے۔ اس میں اس نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے جس کو ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں پیش کیا تھا۔

چوتھی فصل میں مشہور، مختلف آبادیوں، ان کے تمدن اور ممالکوں اور ملکوں سے ان کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے اور ان امور پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جن کو بری و بحری حیثیت سے ان کی تکوین و تشکیل میں پیش نظر رکھنا ضروری ہے نیز مساجد اور مکانات کی تعمیر سے بھی بحث کی گئی ہے۔ اس بحث کا تعلق ہندو مت و ہریر سے ہے۔

پانچویں فصل میں معاش اور کسب و معنائے کے اعتبار سے اس کی مختلف صورتوں سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں رزق اور کسب کے مسائل ہیں اور بتلایا گیا ہے کہ یہ اعمال بشری کا حاصل ہیں۔ اس کے بعد معاش اور اس کے اقسام و طرق اور طبیعت عمرانی سے اس کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے۔ اس میں مذق کے مختلف طریقوں مثلاً تجارت، صنعت اور ان کے مختلف اقسام کے بھی تفصیلی مباحث ہیں۔ نیز اس زمانے کی اصولی صنعتوں جیسے زراعت، تعمیرات، پارہ چرانی و خیاطی اور تولد و تناسل، طب، باغبانی، موسیقی وغیرہ پر روشنی ڈالی ہے۔

یہ وہ مباحث ہیں جن کو اس دور کے لوگ اقتصاد سیاسی اور اقتصاد اجتماعی سے تعبیر کرتے ہیں اس فصل کے اکثر مبادیات وہ بنیادی اصول ہیں جن پر کادل، مارکس کی کتاب ”داس المال“ (DAS CAPITAL) مشتمل ہے۔



چھٹی فصل علوم اور ان کے اقسام، تعلیم اور اس کے طریقوں اور مختلف صورتوں پر مشتمل ہے۔ اس میں تعلیم کے مباحث اور خدشات سے اس کا تعلق بتایا گیا ہے۔ ہر علم سے انفرادی طور پر بحث کی گئی ہے، ہر ایک کتاب تاریخ اور اس کے شروط بتلائے گئے ہیں، جیسے علوم قرآن، حدیث، فقہ، علوم لسانیہ، طبیعیات، ریاضی، طب، اب اشعر، تاریخی انبیاء، علم النفس، علوم نجوم، علوم محمد۔

یہ مباحث علم تربیت (PAPAQOQY) کی قبیل سے ہیں جن کے ماہرین امریکہ میں ولیم ہیس اور یورپ میں اسپنسر اور فرڈینل وغیرہ ہیں۔ ان عددوں کے اسلوب کے متعلق اس کتاب میں موقع کے لحاظ سے بحث کی جائے گی۔ اس مقدمے نے منظرین یورپ کے ان ایک خاص اہمیت حاصل کر لی ہے۔ علامہ کاتریم نے اس کا پیرس کے قومی کتب خانہ کے نسخے سے فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ یہ فرانسیسی ترجمہ انیسویں صدی کے نصف ثانی کے اوائل میں طبع ہوا۔ اس کی بعض فصلیں کاتریم، انگریزی، جرمنی، اطالوی اور ترکی زبانوں میں بھی کیا گیا۔ یورپ کے تمام بڑے کتب خانوں میں اس کے مطبوعہ کاپی نسخے پائے جاتے ہیں۔

## ب۔ تاریخ ابن خلدون پر ایک نظر

فلسفہ تاریخ دو کتابوں پر مشتمل ہے یعنی دوم و سوم، اس کی چھ جلدیں ہیں۔ کتاب دوم میں عرب کے حالات اور ابتدائے آفریش سے آٹھویں صدی تک (یہ وہ زمانہ ہے جس میں مورخ مذکور گزارے) اس کے مختلف قبائل و دول نیز ان کے معاصر اقوام و دول جیسے اہل فارس، ہند، انڈ، حبش، سریلانکا، یونان، روم، مصر وغیرہ سے بحث کی ہے۔ تیسری کتاب اہل بربر اور اہل مغرب کی ایک دوسری قوم کے حالات پر مشتمل ہے۔ ان کی اولیت نیز ان کے نام حالات اور مغربی ممالک میں ان کی مختلف سلطنتوں کی توضیح کی گئی ہے۔

تاریخ ابن خلدون تاریخ کی دوسری کتابوں پر اپنے فلسفیانہ مقدمات کے لحاظ سے تفوق رکھتی ہے۔ جو اکثر فصول کی ابتدا میں پائے جاتے ہیں خصوصاً جب بحث ایک سلطنت سے دوسری سلطنت کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں بحث کی ابتدا اسباب و علل سے کرنی پڑتی ہے یہ زمانہ جاہلیت کے عرب اور بربر اور ان کے ممالک کی ایک نہایت مبسوط تاریخ ہے۔

مشرق کے اکثر ناقدین نے اس کتاب کی اہمیت گھٹانے میں غلطی کی ہے اور ابن خلدون کی اس ناہیف پر تعقید و پیچیدگی کا اعتراض کیا ہے حقیقت یہ ہے کہ منتشر قریں یورپ جی نے اس کی کیا حقدہ کہی اور اس کو اتنی ہی اہمیت دی جتنی کہ اس مقدمے کو۔ اور اپنی زبانوں میں اس کے ان حصوں کا ترجمہ کر لیا جو ان کے اور ان کے ممالک کے لیے مفید تھے۔ چنانچہ ویٹسلاو نے "القسم الثانی من بلاد المغرب والبربر" کو شائع کیا جو الجزائر میں مقیم ہے فرانسیسی ترجمے کی اشاعت سے گیارہ سال قبل دو بڑی جلدوں میں طبع ہوئی اور تقریباً ایک ہزار صفحوں پر مشتمل ہے اس کتاب کو کتاب الدول الاسلامیہ فی المغرب سے موسوم کیا گیا ہے اس کے پانچ برس بعد اسی حصے کا فرانسیسی

زبان میں ترجمہ ہوا اور الجرائمر میں ۱۲۵۲ء میں اس کی اشاعت ہوئی۔

منصفین نے اس تاریخ کے اس جز خاص کو بھی لیا ہے جو ازلیہ اور مقبلہ کے حالات راہگزیروں کے تسلط سے قبل اسے متعلق ہے۔ اس جز کو پیرس میں فرانسیسی ترجمے کے ساتھ استاد و فوجیہ نے ۱۷۸۲ء میں طبع کیا ہے اور بن اتمر کی تاریخ سے بھی ایک خاص حصہ فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔

## ۲۔ ابن خلدون کے شخصی حالات

مولفین عرب میں روزنامے اور شخصی ذراکرات کے لکھنے میں ابن خلدون اپنی نظیر پاب ہے ان میں اس نے روزمرہ کے حالات لکھے ہیں۔ اور اس کو التعریف بابن خلدون سے موسوم کیا ہے اس میں اس کی سوانح حسب اسلاف کی تاریخ یورپین انداز میں پیش کی گئی ہے اثنائے بیان میں ان واقعات کو بھی پیش کیا ہے جن کا اس نے اپنی زندگی میں مشاہدہ کیا تھا۔ اس کے ضمن میں اس نے مراسلات و قصائد بھی لکھے ہیں جنہیں اس نے چند خاص اوقات میں منظم کیا تھا۔ نیز ان تمام حالات کو بھی پیش کیا ہے جو اس کے زمانہ حیات میں وقوع پذیر ہوئے تھے ان ذراکرات کا سلسلہ ۷۸۲ھ یعنی اس کی وفات سے ایک سال قبل تک جاری رہا۔ دارالکتب مصریہ میں ان ذراکرات کا ایک نقلی نسخہ ۱۵۱۰ھ مطبوع پر سنہری حروف میں لکھا ہوا موجود ہے اس کا کچھ غلط اس کی مطول تاریخ کے بعض نسخوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

## ابن خلدون کا فلسفہ اجتماع

علم اجتماع کے قواعد کی تدوین میں ابن خلدون یورپ کے تمام معنفین کا پیشرو ہے۔ اس میدان میں اس سے قبل سوائے فلاسفہ یونان کے کسی نے قدم نہیں رکھا۔ کسی نے سچ کہا ہے کہ مقدس کے مقابلے میں خود اس کی تاریخ ہیچ ہے۔ ابن خلدون کے مقدس نے اہل یورپ کی توجہ کو اہل مشرق کی توجہ سے زیادہ اپنی طرف مائل کیا کیونکہ حقیقی معنی میں وہ اپنے مضموم اور انداز بیان کے اعتبار سے ایک مستقل کتاب ہے۔ اپنی شکل و صورت کے لحاظ سے وہ ایک مرتب و منظم شے ہے اور اپنے موضوع کے لحاظ سے اہم فوائد اور جدید مباحث پر مشتمل ہے۔ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مغربی افریقی فلسفی جریدہ علم اجتماع کا بانی ہے۔

ابن خلدون نے ظواہر و نہایت کی دو قسمیں کی ہیں: ظواہر خارجی و ظواہر داخلی۔ ظواہر خارجی سے اس کی مراد ظواہر طبیعی ہے۔ جیسے دین و عقائد آب و ہوا، سکونت، ظواہر داخلی سے وہ ظواہر مراد ہیں جو جماعت میں نشو و نما پاتے ہیں اور اپنی قوت سے ان پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

ابن خلدون نے اپنے نظریے کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ انسان فطرتاً اجتماع کی جانب میلان رکھتا ہے یہ حکم لے یونان و عرب کا وہ نظریہ ہے جس کو خود اگسٹ کامٹ نے اپنے فلسفہ و منبر کے چوتھے جز میں اختیار کیا ہے ابن خلدون اسطو کے ساتھ اس امر پر متفق ہے کہ جماعت فرد کی سعادت کا ایک ذریعہ ہے

یہ وہی نظریہ ہے جس کی ہر برٹ اسپنسر نے اپنے فلسفے میں اشاعت کی اور اس کو اجمیت دی ہے۔ ابن خلدون نے چند ایسے حقائق و دریافت کیے ہیں۔ جن سے یونانی فلسفی نا آشنا تھے۔ اس نے انسانی اور حیوانی جماعتوں میں امتیاز کیا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ حیوانی اجتماع عادت کے تحت فطرت کے اقتضا سے ہوتا ہے اور انسانی اجتماع فطرت، عقل اور غریزہ فکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

میکلاولی، ابن خلدون کے بہت مشابہ ہے اور ہم اس کو مونٹسکیو کے بھی مثال قرار دے سکتے ہیں کیونکہ ان دونوں نے تاریخی واقعات سے اجتماعی ترقی میں کے اخذ کرنے کی کوشش کی ہے ابن خلدون نے اطراف و اکناف میں اکثر ایسی اقوام کا معائنہ کیا جو لائبریریٹ کی زندگی گزار رہے تھے تاہم وہ ایک وسیع ملک، ایک زبردست بادشاہ، ایک خاص نظام، اعلیٰ قوانین، خارج لشکر اور آباد شہر رکھتے تھے اور اس نے یہ بھی دیکھا کہ وہ اقوام جو دیان منزل کے پیرو ہیں۔ دوسرے اقوام کی بہ نسبت اقلیت رکھتی ہیں۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ممالک و دول کی تاسیس میں نبوت کی کوئی ضرورت نہیں۔

ابن خلدون نے اس رائے کے اختیار کرنے میں اکابر فلاسفۃ اسلام اور اسلامی مؤرخین کی مخالفت کی ہے۔ لیکن بہت جلد اس نے اپنا خیال بدل دیا چنانچہ بعد میں اس نے لکھا ہے کہ نبوت اگرچہ عام ممالک کی تاسیس کے لیے ضروری نہیں لیکن ترقی یافتہ اور باکمال ممالک کے لیے ناگزیر ہے کیونکہ وہ مملکت جس کی بنیاد نبوت پر ہو دین و دنیا کے منافع کا مجموعہ ہوتی ہے۔

ابن خلدون آب و ہوا کو ان عوامل سے جو اجتماع سے خارج ہوتے ہیں سب سے پہلا عامل قرار دیتا ہے اس نے آقاہیم سے بحث کی ہے اور زمین کو سات اقلیموں میں تقسیم کیا ہے۔ جن کی آب و ہوا میں انتہائی برودت سے لے کر شدید حرارت تک بہت سارے اختلافات پائے جاتے ہیں اور درمیان میں بہت سے اعتدالی درجے ہوتے ہیں اس کے بعد ابن خلدون نے اپنے اس نظریے کا اظہار کیا ہے جس کو بعد میں بلی انگریز مورخ نے پیش کیا اور وہ یہ ہے کہ انسان کے جسم اور اخلاق پر حرارت اور برودت کا ایک خاص اثر ہوتا ہے۔ یا باغظاظ و دیگر قوموں اور مملکتوں میں حریت اور عنفات کے اعتبار سے اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ اطراف و جانب کے ممالک کے باشندے تمدن سے عاری ہوتے ہیں۔ اقلیم رابع حرار و برودت کے اعتبار سے سب سے زیادہ معتدل ہے۔ اور آبادی و حریت و علوم کے نشوونما اور ان کے علوم و قوانین اور احکام کے لحاظ سے تمام پر فوقیت رکھتی ہے۔ اس قسم کے اقلیم میں اس نے بلاد سودیا اور عراق کو قرار دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ زمانہ قدیم سے تمدن اور مذاہب مختلفہ کا مرکز رہے ہیں۔

ابن خلدون اور مونٹسکیو کا اس نظریے میں کامل اتفاق ہے یہ سچ ہے کہ یہ دونوں اس نظریے میں یونانی

حکماء و الفراط اور ارسطو اور ارسطو کے پیرو ہیں۔

اس کے بعد ابن خلدون نے خارجہ اور اجتماع عناصر کے دوسرے عنصر پر روشنی ڈالی ہے جو وسط جغرافی یا بہ نسبت یعنی مقامی موقع و محل ہے اس کے ساتھ ہی اس نے فرو پر مقامی موقع محل کی تاثیر سے بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خوش حالی افراد کو محنت سے تنگی کے تعیش کی طرف مائل کر دیتی۔ خواہشات نفسانی کا غلام بنا دیتی ہے۔ اور اس کے نفس سے شجاعت و جنگ جوئی کی صفات کو زائل کر دیتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر افلاس و تنگدستی ہو تو پھر فقر و فاقہ انہیں جبر و جبر اور استقامت پر مجبور کرتا ہے اور کارزار زندگی میں ان کے اندر کشمکش و مقابلے کی روح پیدا کرتا ہے۔

لیکن ظاہر ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے بہ نسبت یعنی مقامی موقع و محل پر اس قدر زور نہیں دیا۔ جس قدر کہ اہل کلا پر۔ اس نے اس بحث کی طرف اس لیے توجہ نہیں کی کہ آب و ہوا کی بہ نسبت مقامی موقع و محل پر بحث کرنے کی نسبتاً بہت کم گنجائش ہے۔

تیسرا عنصر مذہب ہے۔ ابن خلدون اس کو ہر انسانی جماعت کے لیے ضروری قرار دیتا ہے اور اپنی تائید میں فری اور فلسفیانہ دلائل پیش کرتا ہے جس سے حکیم ابن رشد کی تالیفات بھر پڑی ہیں۔

حکیم ابن رشد کی طرح ابن خلدون نے غصے اور مذہب میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اسی کوشش کی وجہ سے ابن خلدون کی اہمیت ہماری نظروں میں کم ہو جاتی ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ اس کا استاد اور پیشوا ابن رشد و حقیقت فلسفی نہیں تھا۔ بلکہ محض ایک مہتمم تھا۔ جس نے ارسطو کے فلسفے کا عربی زبان میں ترجمہ کیا تھا۔ اور اس کو خاتم حکمت اور حتمی قطعی شے قرار دیا تھا۔ وہ ایک ایسا اسلامی حکیم ہے جس نے یونانیوں کے خیالات اور اسلامی شریعت میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ اسی لیے وہ کسی فرقہ کو بھی راضی نہ کر سکا اس سے فلسفی تو اس وجہ سے ناراض ہوئے کہ اس نے مذہب کو ایک ایسی جگہ دی جس کو فلاسفہ تسلیم نہیں کرتے۔ اہل مذہب کی رنجیدگی کا باعث یہ ہوا کہ اس نے مذہب کے خلاف توجیہ و تاویل سے کام لیا۔ لیکن اس کو ردی سے ابن رشد کی قدر و منزلت میں فرق نہیں آتا۔ کیونکہ اس کی نیت ٹھیک تھی وہ ایک ایسے مذہب کا خواہاں تھا جو عقل اور فلسفے پر مبنی ہو لیکن نفرد الحاد و متسلزم نہ ہو۔ اس کے بعد سے اس زمانے تک اکثر مفکرین نے شیخ قرطبہ کے مسلک کو اختیار کیا ہے۔ اس کی وجہ سے انہیں بھی شیخ کی طرح ہزاروں رسوائیاں اٹھانی پڑیں۔ البتہ وہ قانونی منازعے ضرور محفوظ رہے کیونکہ اب لوگوں کو ان کے اعتقادات اور افکار کی بنا پر سزا دینے کا زمانہ باقی نہیں رہا۔

ہم ابن رشد کو فلاسفہ میں شمار نہیں کر سکتے البتہ وہ ایک مصلح کی حیثیت ضرور رکھتا ہے اس کی شمالی دائرین کو قہر کی سی ہے۔ اس کی زندگی اذیتوں سے بھر پڑی تھی۔ صرف اس وجہ سے کہ وہ مذہب اور حکمت کو ایک نظر سے دیکھتا تھا ان دونوں سے اس کو محبت تھی۔ اور ان میں تطبیق دینے کی کوشش کرتا تھا۔ لیکن وہ اس میں ناکام رہا۔ اس لحاظ سے یہ بات محل تعجب نہیں کہ ابن خلدون بھی مذہبی مسائل میں حیران و مضطرب رہا ہو۔ کیونکہ ابن رشد کو ہر حال میں ابن خلدون پر توفیق حاصل ہے۔ اس لیے کہ وہ بلا واسطہ حکیم ہے۔ بخلاف اس کے ابن خلدون محض بلا واسطہ

فلسفی قرار دیا جاسکتا ہے۔

ابن خلدون کی یہ گونگی کا نتیجہ ہوا کہ اس نے روح و تصوف اور بے صاف اور وحی الہی پر بحث شروع کر دی اور حقیقت یہ تمام مسائل طبی طور پر اس کے موضوع بحث سے خارج تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اقوام عالم پر مختلف مذاہب کے اثر سے بحث کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ خدا پرست اور بدعت پرست اقوام میں فرق واضح ہو جائے نیز اس نے تمدن اور آبادی پر عقائد کے اثرات اور مختلف دلی کی مذہبیت اور لاد مذہبیت پر روشنی ڈالی ہے اس اصولی کو پیش نظر رکھ کر اس نے انسانیت کے ماضی، حالی و مستقبل سے بحث کی ہے اور واقعات تاریخی سے اشتہاد کرتے ہوئے قدیم یونان کی بدعت پرست قوم جس میں میرا قلیط، بقراط، استفراط، افلاطون اور ارسطو جیسے حکماء گذرے ہیں اور جہاں کسی بھی کاغذ نہیں ہوا اور دوسری قوموں کا جن میں انبیاء تو مبعوث ہوئے ہیں لیکن فلاسفہ و حکماء پیدا نہیں ہوئے موانہ ذکر کیا ہے اور ان دونوں قسم کے اقوام کی تاریخ اور ہم عصر اقوام پر ان کے اثرات سے بحث کی ہے۔

ابن خلدون کے لیے اپنے زمانے کے انسانوں کے حالات پر غور کرنے کے لیے اس سے سہل کوئی اور طریقہ نہ تھا کہ اسی عہد کی قوموں کے حالات اور ہر ایک پر مذہبیت اور لاد مذہبیت کے اثرات پر غور کرے۔ اس قسم کے مباحث سے ابن خلدون کی وقعت میں کوئی کمی نہیں ہوتی کیونکہ اس نے مذہبی شہروں میں نشو و نما پائی۔ اس کے بعد اسپین کی سیاحت کی جس میں دوسرے مذاہب بھی راہ لگے تھے۔ بعد ازاں افریقہ، ایشیا اور یورپ کا سفر کیا۔ اس کو ایسی وحشی اقوام و قبائل کا قطعی علم تھا۔ جن کا کوئی مذہب نہ تھا اور جن کی نشو و نما حق و دق جھگول میں ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نے اپنی تاریخ میں ان اقوام کے تمام حالات پر روشنی ڈالی ہے۔ اب اس کے لیے یہ بہتر تھا کہ وہ ماضی و حاضر پر بھی ایک نظر ڈالے تاکہ وہ مذہبی و غیر مذہبی امور سے واقف ہو جائے جو مستقبل کے ماضی میں پوشیدہ تھے۔

اس قسم کی بحث انسانیت کے لیے بہت سودمند اور بامداد ہے۔ البتہ تصوف، استفادہ اور بے صاف تجربہ اور اس قسم کے مباحث جن میں حکیم نے اپنی عقل و دانش کو درانگ کیا غیر ضروری ہیں۔ یہاں تک کہ ابن خلدون نے ان عوامل کی تشریح کی ہے۔ جو اجتماع سے خارج ہیں۔ اس کے بعد اس نے ان اجتماعی عوامل پر بحث کی ہے جو جماعت میں نشو و نما پاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہر انسانی جماعت تین دور سے گزرتی ہے۔ پہلا دور بدوی اور سرد و غری، تیسرا حضری، چوتھا ہے، ہر قوم میں ایسے قبائل ہوتے ہیں جو پہلے صحرا اور وادی میں زندگی گزارتے ہیں۔ اس کے بعد کچھ ترقی کرتے ہیں۔ پھر ان اقوام سے جنگ کرتے ہیں جو ان سے تمدن کے اعتبار سے کم ہوتی ہیں اور یہ ان کا دوسرا دور ہے۔ اس کے بعد یہ بھی تمدن ہو جاتے ہیں۔ اس طرح شہر آباد ہوتے ہیں، اور ان میں مرتب ہوتے ہیں، ان قوانین وضع ہوتے ہیں۔ مختلف علوم و فنون لطیفہ کو ترقی ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ تعیش کی طرف ان کا میلان ہوتا جاتا ہے اور وہ لڑائی اور مقابلے سے اجتناب کرنے لگتے ہیں۔ ان کی ہر بات میں ضعف نمودار ہونے لگتا ہے۔ تا آنکہ کوئی جنگ جو قبیلہ ان کو مغلوب کرے ان پر حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

اسی طرح بنی نوع انسان میں ایک دائمی حرکت جاری رہتی ہے۔ بعض قوموں کو عروج ہوتا ہے تو بعض کو زوال۔ ایک سلطنت ترن کرتی ہے تو دوسری مغلوب ہو جاتی ہے اور غالب و قوی سلطنت اس پر مسلط ہو جاتی ہے۔ یہی اقوام کے طریقہ حیا کرنا ہے۔ ابن خلدون نے محض اپنے خورد و شکرا اور اقوام عرب و بربر کی تاریخ کے مطالعے سے اس حقیقت کا انکشاف کیا ہے اس معنی کے لحاظ سے وہ سب کا پیشرو قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جو علماء اس سے قبل گزرے ہیں انہوں نے ان اقوام کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کیا اور نہ ان کی اقوام کو ایسے حالات ہی پیش آئے جن سے عرب و بربر کی قوموں کو دوچار ہونا پڑا۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بدوی زندگی ہر جماعت یا قبیلہ کا ابتدائی دور ہے اور یہ انسانی طبیعت کے سانی نہیں۔ دائمی سفر و نقل۔ مقام بدوی زندگی کے خصوصیات سے ہیں بدوی قبائل کی زندگی کا دار و مدار ان گھوم پڑھوتا ہے جن کو وہ چرایا کرتے ہیں۔ اگر اونٹ ہوں تو وہ صحرا میں گزارتے ہیں۔ کیونکہ اس کی فضا اور ظاہری حالت اونٹ کی طبیعت کے مناسب ہوتی ہے۔ اگر کیسے اور گائے ہوں تو وہ وادیوں میں بسر کرتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کے حیوانات کے لیے جی جگہ موزوں ہوتی ہے۔ بدویوں کی اس قسم کی زندگی، غذا و لباس میں ان کا تعلق پر محبہ ہوتا، ان کی شجاعت و قوت جن سے وہ اپنے جان و مال کی ممانعت کر سکیں۔ یہ تمام امور اہل حضر پر ان کی فوقیت کا باعث ہوتے ہیں۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبيت ایک ایسی شے ہے جو قبیلہ کو الفت و محبت پر مجبور کرتی ہے اور انہیں اتحاد و اتفاق و مشترک مصالح کی ممانعت کا سبق سکھاتی ہے۔ دو امور عصبيت میں قوت پیدا کرتے ہیں ایک عزت و عادت کا احترام اور دوسرے جنگ و ممانعت کی دائمی حاجت۔ اس کے بعد اس نے قبیلے اور اس کی گویں سے بحث کی ہے۔ اور کہتا ہے کہ ہر قبیلہ جو تھی پشت میں اپنے اعلیٰ صفات کو مفقود کرتا ہے۔ قبائل اسی وقت تک قوی رہتے ہیں جب تک کہ وہ اپنی قوت و عصبيت کی ممانعت کرتے ہیں۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ خون کی صفائی اور جنس کی پاکیزگی دو اصولی شرائط ہیں جن کے بغیر کوئی قبیلہ قوت حاصل کر سکتا ہے اور نہ اپنے اندر عصبيت باقی رکھ سکتا ہے۔ منتظر یہ کہ عصبيت ہی پر قبیلے کی بنیاد ہے اور اسی کے ذریعے اس کی قوت برقرار رہتی ہے۔ اس کے بغیر نہ وہ زندہ رہ سکتا ہے اور نہ دشمن کا مقابلہ کر سکتا ہے صرف عصبيت رکھنے والے قبائل ہی فتح مند و کامیابی حاصل کر سکتے ہیں۔

اس کے بعد ابن خلدون نے قبیلے کی اس حالت سے بحث کی ہے جب کہ وہ جنگ و جدل میں مصروف ہو کر سلطنتیں قائم کرنے لگتا ہے۔ بلاشبہ ابن خلدون کی یہ عمرانیات ہمارے خیال میں عرب و بربر کی تاریخ پر راجح محض قبائل کی تاریخ ہے (اور نہ تاریخ اسلام پر) جو مملکت کی تاریخ ہے) مبنی ہے اس کے بعد اس نے اہل حضر کی زندگی پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اس حکم کو سیاست و اخلاق میں پھر ان میں اور عقائد شرع میں قیاد کرنے کا ایک خاص حکم حاصل ہے۔ اس سے پہلے سیاست ان سب کا مجموعہ سمجھی جاتی تھی۔ درحقیقت ابن خلدون مشرق کا عظیم المثالی سیاسی مولف اور مغرب کے سیاسی مؤلفین کا پیشرو ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ مصیبت اور فضیلت قبائل کی قوت کو محفوظ رکھتے ہیں۔ لیکن ان دونوں کے ساتھ ایک تیسرے عامل کی بھی ضرورت ہے اور وہ سیاست یا مذہب ہے یہ تیسرا عامل وہ ہے جو قبیلے کی قوت کو اس کی حقیقی شغفت کے لیے ابھارتا ہے اور اس کی اعانت کرتا ہے جو اس کی فتح و نصرت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر ابن خلدون کا مقصد یہ بتانا ہے کہ قبیلہ کیسی ہی قوی کیوں نہ ہو پھر بھی اس کو ایک نسل اعلیٰ کی ضرورت ہے جس کی طرف وہ رجوع کر سکے اور جو اس کی تمام آرزوؤں کا مرکز ہو۔ اس مقام پر اس نے اسلام سے قبل کے عرب قبائل کی مثال دی ہے۔ بعد ازاں ابن خلدون نے ان قوموں پر روشنی ڈالی ہے جن کی سلطنتیں تباہ ہو چکیں اور جن کو نئی قبائل نے مغلوب کر لیا۔ پھر اس نے فتح کے شرائط و اسباب تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں اور ان دشواریوں کا بھی ذکر کیا ہے کہ جن کا فاتح کو سنا کر ناچنا پڑتا ہے اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ فتح کے بعد ہی مغترب سے فاتح کا اثر زائل ہونے لگتا ہے بلکہ فاتح مغترب کے حالات سے متاثر ہونے لگتا ہے۔

ابن خلدون نے قوی اقوام کے زوال کے تین اسباب بتائے ہیں :-

۱۔ ضعف اثرات

۲۔ سپاہ کا تشدد

۳۔ عیش پسندی

ان اسباب کی تشریح کرنے کے بعد کہتا ہے کہ کوئی سلطنت تین صدی سے زیادہ باقی نہیں رہتی۔ فرد کی طرح اس کے لیے بھی عمر طفلی، شباب و پیری ہے۔ لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ کسی سلطنت کو اپنے ابتدائی دور ہی میں زوال نہ ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ نظریہ اگرچہ دول اسلامی کے لحاظ سے صحیح قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن دوسری سلطنتوں پر صادق نہیں آتا۔ سیادت، تغلب اور فتح کے متعلق ابن خلدون کے اکثر خیالات میکاؤلی کی کتاب "امیر" کی طرف ہمارے ذہن کو متعلق کرتے ہیں جس کا ترجمہ ہم نے ۱۹۱۷ء میں عربی زبان میں کیا ہے بلاشبہ ان مسائل میں ابن خلدون کو تفوق حاصل ہے کیونکہ وہ فلورنس کے حکیم اور اس کے وزیر سے بھی پہلے گزرا ہے۔

یہاں ابن خلدون کے فلسفہ اجتماع کی تنقید کا موقع نہیں ہے۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ابن خلدون کے مبادی کی تلقین پیش کریں جس سے قارئین پر واضح ہوگا کہ ابن خلدون نے اپنے قابل یا دیگر مقدمے میں جس امر کو زیادہ اہمیت دینے کی کوشش کی ہے وہ اس قانون کا انکشاف ہے جس کے تحت مغرب میں عربی تمدن کی تکوین ہوئی۔ ابن خلدون نے اس قانون کے انکشاف کا مقصد صرف اس لیے کیا کہ اس پر فلسفہ اجتماع کی بنیاد قائم کرے۔ اس بارے میں اس کا عقیدہ تھا کہ "اگسٹ کو سٹ کا جو اس سے ۴۰۰ برس بعد گزرا ہے بعینہ یہی عقیدہ ہے" تاہم یہی واقعات وہ ناخذ ہیں جن سے عالم اجتماعیات اپنے نتائج اخذ کرتا ہے ملاحظہ ہو

تاریخ فلسفہ عرب مولفہ: بویر

ابن خلدون کے واقعات زندگی اور اخلاق کے لحاظ سے اس میں اور میکاؤلی مولف کتاب "امیر" میں

زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ پیدائش کے اعتبار سے دونوں میں صرف ایک صدی کا فرق ہے۔ ان دونوں کے لحاظ سے حالات کی رو سے اور ان عہدوں کے اعتبار سے جن پر وہ فائز ہوتے رہے اور ان شخصیتوں کے لحاظ سے جن کے وہ متاثر ہوئے ان میں تقریباً یکسانیت پائی جاتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو انسانی اخلاق، تواریخ اور ان کے حالات کے متعلق کافی تجربہ اور وسیع علم حاصل تھا۔

ابن خلدون کینائے روزگار تھا۔ اس کے جیسے افراد ہر زمانے میں شاذ و نادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس نے ابن رشد کے فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا اور اپنے زمانے کے اکثر معتقدات کو جذب کرنے کی کوشش کی۔ نیز وہ مسائل میں اس کو آگست کو مٹ پر تفوق حاصل ہے۔ ایک تو اس کا یہ قول کہ فلسفہ علم موجودات ہے۔ اور سوا جیسا شخص جو استاد اول و معلم اول کہلاتا ہے اس نظریے سے نا آشنا تھا لیکن اسی چیز کو آگست کو مٹ نے ابن خلدون سے چھ سو برس بعد پیش کیا ہے۔ اس سلسلے میں ابن خلدون نے اور سیکڑوں سے بھی اعلیٰ اور اک کا ثبوت دیا ہے۔ اس حقیقت عقلی کے انکشاف میں وہ انیسویں صدی تک کے تمام فلاسفہ یورپ کا پیشرو ہے۔ دوسرا اس کا یہ قول کہ انسانی اجتماع پر قوانین و قواعد عائد ہوتے ہیں جو علم اجتماعیات کو علوم تنقیدی صنف میں داخل کر دیتے ہیں۔ اس اصول میں بھی اس کو آگست کو مٹ پر تقدم حاصل ہے۔ کیونکہ عالم کے متعلق اس فلسفی کے علم کی بنیاد دو امور پر ہے ایک تو اقوام کا مطالعہ اور ان کا تجربہ اور دوسرے ان قوانین کا ادا کر جو جماعت میں پائے جاتے ہیں اور عقلی تجربوں اور ضرورت و فکر کے ذریعے ان کا انکشاف۔ آگست کو مٹ نے بھی جب اپنے دو نظریوں مکونیات و حرکیات کی تشریح کی تو ابن خلدون کے خیالات پر کچھ اضافہ نہیں کیا۔ کیونکہ وہ کہتا ہے کہ تجربہ اور علم کے ذریعے ہم پر حقائق کا انکشاف ہوتا ہے اور عقل اسباب و علل کو بے نقاب کرتی ہے۔ اس طرح ابن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے اس خاص نظریے کو پیش کیا جس کی رو سے تاریخ کو اسی حد تک علم قسم اور دیا جاسکتا ہے جس حد تک اس کی غایت حقائق کو جمع کرنا اور اس کی تنظیم و تفسیق ہے تاکہ ان کے ذریعے اسباب و نتائج کا انکشاف ہو سکے۔ اس تجربے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہر معین حادثہ اپنے وقوع کے وقت خاص شرائط و علل و وجوہ کو مستلزم ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر کسی تمدن میں جب کبھی خاص اسباب و علل کا اجتماع ہوتا ہے تو اس وقت ایک معین حادثہ کا ظہور ہوتا ہے۔ اس قول سے زیادہ مقبول علم عام کو اس قولی ہو سکتا ہے، جس کے قائل مونٹیسکیر، کوکٹ اور دوسرے علما نے اجتماعیات ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ زمانہ حال و ماضی پر دلالت کرتا ہے اور مستقبل حال کے مشابہ ہوتا ہے۔ پھر ابن خلدون کہتا ہے کہ تاریخ کی غایت اجتماعیات یا جمیات اجتماعی کا مطالعہ ہے۔

ہم نے یہ پہلے بیان کیا ہے حیات اجتماعی کی تین شکلیں ہوتی ہیں۔ جو کچھ بعد دیگرے نمودار ہوتی ہیں۔ حالت بدات، حالت حرب یا فوج، پھر حالت حضارت و فصل ثانی صفحہ ۲۳۷ مطبوعہ مکتبۃ مطبعہ اندلسیہ مصر، ابن خلدون نے اجتماعی حیات کا سلسلہ بدات سے حضارت تک اجمالاً باطن فساد و فنا کے اسباب پیدا ہوتے رہتے ہیں نظام کیا ہے اور ان اسباب کی اس طرح تحلیل کی ہے انحر و فنا کے اعتبار سے عدم مساوات اور بروی قبائل کے قلوب



سے ان کے تمدن ہو جانے کے بعد شجاعت کی غنیمت کا مفقود ہو جانا۔ پھر ان جدید قبائل کے تمدن ہونے کے بعد انواع و اقسام کے لہو و لعب میں شگمک ہونا۔

جو شخص اس کے اس اہم مقدمے کا مطالعہ کرے گا اس کو ایک لحظے کے لیے بھی اس بات میں شک نہ ہوگا کہ ابتداء سے اہمیاں ابن خلدون نے افریقہ کے مغرب اور یورپ کے جنوب میں جرعی آبادیاں پائی جاتی ہیں۔ ان پر تفصیلی نظر ڈالی ہے اور اس کے متعلق اس کے قول سے زیادہ مستند کوئی اور ثبوت نہیں مل سکتا جو اس نے عصیت کے متعلق پیش کیا ہے (صفحہ ۹، طبع مذکورہ) جس میں وہ لکھتا ہے کہ بزرگی اور انسانی عظمت کی ابتدا دنیا کے چار گوشوں میں سے صرف ایک میں ہوئی ہے، یعنی جو تھے گروہ میں۔ ان چاروں گروہوں کے متعلق اس کی رائے یہ ہے کہ پہلا گروہ باقی ہوتا ہے، دوسرا مہاشہ، تیسرا قحط، چوتھا لادوم۔

یہ نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ابن خلدون اپنے اس نظریے کے لحاظ سے کہ انسانی اخلاق آب و ہوا سے متاثر ہوتے ہیں اور قوت و افلاس کے اعتبار سے ان کے حالات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ یورپ میں قرون وسطیٰ اور زمانہ جدید کے تمام علماء کے اجتماع کا پیشرو ہے (صفحہ ۲۵۵ اور اس کے بعد) یہ وہ پہلا شخص ہے جس نے زمین کی آبادی کے متعلق بحث کی ہے اور اخلاقی و تمدنی پر اقالم کے اثرات کو بھی واضح کیا۔ اگرچہ بعض فلاسفہ و زمان نے بھی اس مسائل پر غور کیا ہے۔ لیکن ابن خلدون ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے ان مسائل پر اس زمانے کے لحاظ سے اپنے جغرافیائی معلومات کی حد تک کا حق بحث کی ہے۔ ابن مہاشہ کی اہمیت متنازع تو نہیں کیونکہ ان کے ذہنی ہم کو اس عرب فلسفی کے اس میلان کا پتہ چلتا ہے جس کی وجہ سے وہ مظاہر حیات اجتماعی کو ایسے طبعی حوالہ کی طرف رجوع کرتا ہے جس کا ہم مشاہدہ کیا کرتے ہیں۔

ابن خلدون کے اس بیان پر ہمیں کس قدر تاسف ہوتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ وہ نہ کسی مسئلے پر کا حق بحث کر سکا اور نہ اس کے تمام اصول پر روشنی ڈال سکا۔ بلکہ تمام مسائل کے احاطے سے قاصر رہنے کی وجہ سے ان میں سے چند ہی پر اپنے خیالات کا اظہار کر سکا اور باقی مسائل کو ان جلیل القدر علماء کے لیے چھوڑ دیا جو اس کے جانشین ہونے والے ہیں لیکن ہمارے رنج میں اور عائد ہوتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون کی وفات کے بعد سے یعنی پندرہویں صدی سے لے کر اس زمانے تک خواہ سرزمین عرب ہو یا دیگر ممالک اسلامی کیس بھی کسی نے اس کی ناپہرلیک نہیں کیا۔ تاہم اس امر سے مسرت ہوتی ہے کہ اکثر علمائے یورپ نے اس کا جواب دیا اور ان میں سے اکثروں نے اس عربی مشرقی فلسفی کے فضائل کو فراموش نہیں کیا۔ ہمیں اس امر میں شک نہیں کہ کوڈمٹ اس فلسفی کے حالات سے واقفیت رکھتا ہے۔ گو اس نے اپنی کتاب میں مطلقاً ذکر نہیں کیا۔ بلکہ صرف کوڈمٹ درسیہ اور موٹیسکو کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ ممکن نہیں کہ کوڈمٹ کی عمر ۲۷ سال کی تھی۔ اور مجلہ مذکورہ اس کے وطن پیرس میں شائع ہوا تھا۔

# ابن خلدون اور میکاوی

## کا مقابلہ و موازنہ

نیقولا میکاوی جو فلاسف کا ایک اجتماعی سیاسی فلسفی ہے ۱۳۶۹ء میں پیدا ہوا۔ اور ۱۴۰۶ء میں وفات پائی۔  
جمہوریہ فلورنس میں پندرہویں صدی کے اوائل و سولہویں صدی کے اوائل میں مختلف سیاسی حدود پر غور ہوتا  
رہا چودہ سال تک دلو، ان فصحاء عشرہ کا مستدرک۔ اور اس اثنا میں تیس خارجی سیاسی مہمات میں بھی حصہ لیا اس  
زمانے میں اٹلی کی حالت بہت نازک تھی جرمن، فرانسیسی، البانوی، تینوں اس پر سیاست قائم کرنے کی  
کوشش کر رہے تھے۔ اس کے شہروں اور حکومتوں پر حملہ آور ہو رہے تھے اور ڈاکوؤں کی طرح مکرو فریب  
یا تلوار کے ذریعے اس پر قبضہ کر رہے تھے۔ علاوہ اس کے حکومت البابا میں بھی مخالفین نے سر اٹھایا تھا  
اور اس میں اصلاح چاہنے والوں اور تعلیم کیسے قائم کرنے والوں میں کش مکش جاری تھی۔ اور میڈیٹھائیہ  
پوشیدہ طور پر مسلحین سے مصروف جنگ تھا۔

میکاوی نے ان مختلف حادثات میں زندگی گزاری۔ اس طرح اس کو کافی تجربہ حاصل ہو گیا۔ اس نے اپنے تمام  
تجرباتی مشاہدات کو جمع کیا اور علمی سیاست میں ایک فلسفے کی بنیاد رکھی جو اس کے نام سے مشہور ہے اس نے  
”تاریخ، سیاست، تشکیل، ادبیات، انظم، فنون حرب وغیرہ پر کتابیں لکھی ہیں۔ اس کی سب سے مشہور تالیف  
کتاب ”الامیر“ ہے جو اس نے امیر لورنزو دلی ریشی افعل کے لیے لکھی تھی۔

کتاب ”الامیر“ جن عمرانی اور سیاسی حقائق پر مشتمل ہے ان کی اہمیت کے متعلق علماء کا اختلاف ہے  
بعض کہتے ہیں کہ اس کے سیاسی اصول معجز ہیں۔ کیونکہ یہ استبداد و خد و خیانت اور دیگر دانے و سائل پر مبنی  
ہیں۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ یہ اصول درست ہیں اور قیام دولت کے لیے ان کا وجود ناگزیر ہے۔

کتاب چھبیس فصلوں پر مشتمل ہے جس میں اس نے حکومت کے انقسام اور اس کے حصول کے ذرائع کو  
 واضح کیا ہے۔ امور و ثنی اور مختلف ادارتوں کا فرق بتلایا ہے نیز مختلف قسم کی حکومتوں، مدنی و دینی حالتوں  
 اور نبرہ آزمائوں کے مختلف انواع کا تشبیہ کی ہے۔ ان اصول کی بھی توضیح کی ہے جس کی انتہا ”امیر“ کے لیے  
 حصول کا اور حکومت پر اپنا قدم جمانے کے لیے لازمی ہے۔ چند فصلوں میں اس نے امیر کے لوازم سے  
 بحث کی ہے، جیسے سپاہ اور ان خصوصیات پر روشنی ڈالی ہے جن کی وجہ سے انسان لائق ستائش یا قابل مذ  
 شہرت ہے جیسے سخاوت، بخل، تواضع، نرم دلی وغیرہ۔ وہ کہتا ہے کہ امیر کو اس طرح رہنا چاہیے کہ لوگ اس سے

محبت بھی کریں اور مخالفت بھی رہیں۔ اس کے بعد بتلایا ہے کہ امراء کی وفاداری کیسی ہوتی ہے اور امیر کی شہرت کے کیا ذرائع ہوا کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے سیاسی اور عمرانی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ قزوين و سہل میں مغربی حکومتوں کی تاریخ ان تمام مباحث کو پیش کرتی رہی ہے۔ میکاؤلی تقریباً اسی مسلک پر عمل پیرا ہے جس کو دو صدی قبل ابن خلدون نے تیار کیا تھا۔ اس لیے ہم جانتے ہیں کہ یہاں ان دونوں کے سیاسی و عمرانی خیالات کی یکسانیت کو واضح کر دیں۔ ہمارا عالم اجتماعیات، عمرانیات و حکومت کی ماہیت کے متعلق خاص خیالات رکھتا ہے جس کو فلسفۂ خلدون پر کتابچے جانے ہوگا۔ جیسا کہ میکاؤلی کے خیالات فلسفۂ میکاؤلی پر مشہور ہیں۔

## کتاب الامیر اور مقدمۃ ابن خلدون

ابن خلدون نے فلسفۂ عمرانیات کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار اپنے مشہور مقدمے میں کیا ہے۔ جیسے کہ میکاؤلی نے اپنے فلسفۂ کتاب الامیر میں کی ہے۔ ہمارے لیے بہتر ہوگا کہ ہم دونوں کتابوں کا اجمالی موازنہ کریں۔ کتاب الامیر ان سیاسی اور اخلاقی اصول پر مشتمل ہے جو امراء کی حکومت کی تائید میں ہیں اور ان کی تشریح ان فصول میں کی گئی ہے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ اور جن کا حجم ایک سو پچاس صفحے سے زائد نہیں مقدمہ ابن خلدون پر (صفحہ ۲۲۹) ہم نے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے اور اس کی تجنیص بھی پیش کی ہے اس میں چند ایسے مسائل بھی ہیں جن پر میکاؤلی نے بحث ہی نہیں کی اور بعض پر مضمناً کچھ خیالات آراء کی ہے۔

## ابن خلدون اور میکاؤلی

### کے درمیان نمایاں مشابہتیں

میکاؤلی اور ابن خلدون ان اسباب کے لحاظ سے جو اس موضوع پر ان کے قلم اٹھانے کا باعث ہوئے ہیں اور اپنے اس مسلک کے لحاظ سے جو انہوں نے اختیار کیا ہے ایک دوسرے سے بالکلے مشابہت رکھتے ہیں کیونکہ میکاؤلی کو ان سیاسی اصول کی تدوین پر یورپ کے بڑے آشوب و اتفاقات کے مشاہدات اور نیز ان معائبے آمادہ کیا جو خود اس کو تہذیب سلطنت کے دوران میں برداشت کرنے پڑے۔ سوہ سلطنت کا معتمد خاص تھا۔ اور اس کے سادے اندرونی واقعات سے واقفیت رکھتا تھا۔ اس کو ملک کی تمام خرابیوں اور پوشیدہ سازشوں کا علم تھا۔ جن کا اس نے پوری طرح مطالعہ کیا تھا۔ اور اسی مطالعے کی بنیاد پر اس نے اس مسئلے کے متعلق کہ امیر کو اپنی حکومت کی بنیاد کس طرح قائم کرنی چاہیے۔ اپنے خیالات کی تعمیر کی اور مثال میں ان واقعات کو پیش کیا جن کا اس نے اپنے معاصرین میں مشاہدہ کیا تھا یا قدیم سلطنتوں کی تاریخ میں پڑھا تھا۔ لیکن وہ ہر حالت میں قدیم وجہ پر یورپ کی تاریخ سے متجاہز نہ ہوا۔ مشرقی اقوام میں اس نے صرف ترکوں کا ذکر کیا ہے۔

اسی طرح ابن خلدون نے مغربی شہروں میں زندگی بسر کی۔ ان کے سیاسی اور علمی عمودوں پر فائز ہوا مراکش، تیونس، انیس، مصر وغیرہ میں اکثر حوادث و انقلابات کا شاہدہ کرتا رہا۔ اور ان میں سے اکثر واقعات میں خود بھی حصہ لیا۔ اور ان کے اسرار و اندرونی امور سے واقفیت حاصل کی اور بعض شہروں میں پرائیویٹ سیکرٹری کی خدمت بھی انجام دی۔ اس طرح اس نے اپنی زندگی میں اعلیٰ مراتب حاصل کیے۔ لیکن آخر وقت تک اس کے حالات میں بہت کچھ تغیر ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ اس کی بیوی کے انتقال کے بعد اس کو آفات و مصائب نے اٹھیا جن سے بہت کچھ عبرت حاصل ہوئی اور اس کی فلسفیانہ طبیعت میں ایک جمہاسی آگئی۔ اس کو تاریخ اسلام اور اس کے متعلق امور پر کافی عبور حاصل تھا۔ اب اس نے اپنی شہسوز تاریخ کی تدوین کا قصد کیا۔ آبادی کے احوال کے ضمن میں (جو اس نے اپنی تاریخ کے مقدمے میں بیان کیے ہیں) مختلف فلسفیانہ خیالات اس کے ذہن میں گذر جس کا ذکر اس سے قبل کیا جا چکا ہے۔ اس طرح ابن خلدون میکاؤ کی کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ میکاؤ کی کی طرح ابن خلدون کو بھی ان درمیان کی مثرات نے جن میں ان کی نشوونما ہوئی اور ان حالات نے جو اس کو پیش آئے فلسفے کی جانب اکسایا لیکن اس نے ان ہی خیالات پر زور دیا جو انتظام سلطنت سے تعلق تھے اور جو اسلام اور دیگر مشرقی ممالک کی تاریخ کے مطالعے سے اس کے ذہن میں پیدا ہوئے تھے۔ لیکن اس نے تاریخ روایت و یونان سے بحث نہیں کی سوائے اس کے کہ بعض مواقع پر ضحکا کچھ اس کا تذکرہ کر دیا ہو۔

یہ دونوں فلسفی اپنے اکثر خیالات میں جو ذرات و احکام و صنائع کے حالات اور خوشامدوں سے اقتناہ کرنے اور سلطنت کے عروج و زوال کے اسباب کی توجیہ اور توجہ پر اعتماد کرنے کی اہمیت اور دیگر امور سے (جن کی تفصیل کی بیان حاجت نہیں) بہت کچھ مشابہت رکھتے ہیں۔ سلطنت کی تاریخ میں سیاسی قواعد کے متعلق ان میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے چند اہم کی توجیہ پر ہم اتفاق کرتے ہیں۔

## ابن خلدون اور میکاؤلی

کے درمیان نمایاں اختلافات

سلطنت کے بارے میں میکاؤلی کی تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس نے اس کی دو قسمیں ہیں۔ جمہوریہ و ملوکیت۔ جمہوریت اس کے زمانے میں یورپ میں رائج تھی۔ نیز میکاؤلی نے سلطنت کے تعلق کو کلیسا اور ان قبائل سے جو اس کے زمانہ میں حکومت کے غالب تھے واضح کیا ہے۔ ابن خلدون نے جمہوریت کو اپنی کتاب میں کوئی جگہ نہیں دی۔ البتہ اس نے سلطنت کی مختلف قسمیں کی ہیں۔ خلافت، ملک، سلطنت، امارت۔ یہی تقسیم اس زمانے میں اسلامی ممالک میں رائج تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ عرب اور یہلماؤں کے حالات کے منظر بین اور مصیبت سے اس کے تعلق کی وضاحت کی ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ ایسی سلطنتیں جن کو عام فلبہ اور کافی وسعت حاصل ہو ان کی بنیاد مذہب پر ہوتی ہے جو یا تو نبوت کے توسط سے ہوتی ہے یا دعوت حق کے ذریعے۔ اس قسم کی دینی دعوت مصیبت کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ یہ اہل الفسافہ و بدوین، جو کے درمیان پائی جاتی ہے اور شہری یعنی اہل حضرات سے محروم رہتے ہیں۔

کیونکہ یہ آپس میں ایک دوسرے کے دشمن ہوتے ہیں کسی بات پر متفق نہیں ہے۔ بخلاف بدوین کے جو عصبیت کے ذریعے ایک دوسرے کی مداخلت کتے ہیں اور ان کے اکابر و پیشوا بھی اس واقعہ کے لحاظ سے جو عاصمہ الزن س میں ان کو حاصل ہوتا ہے ان کی حمایت کتے ہیں۔ ان کی مداخلت اس وقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اہل عصبیت و اہل نسب نہ ہوں۔ اپنے قول کی تائید میں ابی غلدون نے تاریخ اسلام سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔ کیونکہ سلطنت اسلامی کی بنیاد دین و عصبیت پر ہے۔

میکائیل نے دینی حکومتوں پر (صفحہ ۱۱۰) ایک خاص فصل لکھی ہے جس میں اس نے بیان کیا ہے کہ دینی حکومت کو بقاعداتوں اور قدیم رسوم کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ان کے ذریعے بادشاہوں کو اپنی سلطنتوں کے برقرار رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ اس نے اس امر سے بحث نہیں کی کہ دولت کی تائیس میں مذہب کو کیا دخل ہے کیونکہ نصرانیت نے بذاتہ کوئی حکومت قائم نہیں کی۔ البتہ اس نے ان ذرائع سے ضرور بحث کی ہے جن سے اہل کلیسا کو اپنے نشانے میں مذہبی قوت حاصل ہوئی۔ یہاں تک کہ انہوں نے شاہ فرانس کو مرعوب کر دیا۔ اور اس کو اٹنی سے نکال باہر کیا اور اہل ہندو کو قتل کر دیا۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ امراء کو بھی خواہ وہ توی و ذری اثر کیوں نہ ہوں۔ باہمی خدشہ میں اس کی مدد کی ضرورت ہے اس کا عقیدہ ہے کہ دولت کا ثبات و قیام فوج پر ہے اور ایک خاص فصل اس امر کے متعلق لکھی کہ امیر پر جنگ کرنے والی فوج کے کیا حقوق ہیں۔ چنانچہ وہ کتاب ۱۵ امیر کا مقصد سوائے جنگ اور اس کے نظام اور ترتیب کے کچھ نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ حکام کے لیے یہ ایک ناگزیر فن ہے۔ اس کے ذریعے مرد دنیا بادشاہوں کی سلطنت کا تحفظ ہوتا ہے اور بعض دوسرے طبقات کے افراد کو حکام کے رتبے تک پہنچاتی ہے۔ ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ایسے حکام جو فوجی و حربی تدابیر پر خود و خوں کرنے کے بجائے زیادہ تر دفا و عام میں کوشاں رہتے ہیں۔ بالآخر امارت کو کھو بیٹھتے ہیں۔ سب سے بڑا سبب جن کی بنا پر حکام اپنی سلطنتوں سے محروم ہو جاتے ہیں ان کا جنگ سے اقتباب کرنا ہے۔ وہ اسی وقت ممالک پر قبضہ کر سکتے ہیں جب کہ وہ علوم حرب میں کافی مہارت رکھتے ہوں۔

ابو غلدون کی بعض آراء بھی اس غایت کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ لیکن ان دونوں میں اس سلسلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ حکام کی سیادت رعایا پر کس طرح قائم کی جائے۔ میکائیل کا خیال ہے کہ سب سے بہتر ذریعہ یہ ہے کہ رعایا کے قلوب میں محبت اور رعب پیدا کیا جائے۔ چنانچہ آٹھائے بحث میں وہ کتاب ۱۵ میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ حاکم کے لیے کون سا اصول زیادہ مناسب ہے۔ کیا اس سے خوف سے زیادہ محبت کی جائے یا اس کا محبت سے زیادہ خوف ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ محبوب بھی ہو اور میسب بھی چونکہ ان دونوں حالتوں کا اجتماع ہے۔ لہذا کبھی امیر کے لیے ان دونوں میں سے ایک حالت ناگزیر ہے تو پھر اس کا میسب ہونا ہی بہتر ہے۔ عاصمہ الناس کے متعلق یہ بات جو مشہور ہے بالکل صحیح ہے کہ وہ اچھی چیز کو ناپسند کرتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ مختلف الطوائف ہوتے ہیں مظلوموں سے ڈرتے ہیں اور محنت کے گردیدہ ہوتے ہیں۔

امیر کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنی فوج کو قابو میں رکھے۔ سختی میں مشہور ہو کیونکہ بغیر اس کے وہ اپنی فوج کو

اتحاد و اطاعت پر قائم نہیں رکھ سکتا (صفحہ ۱۴۹) مثال میں اس نے ہنری بال وغیرہ کو پیش کیا ہے۔ میکا ولی نے چند فصول میں یہ بحث کی ہے کہ حاکم کو اپنی سیادت کے تحفظ کے لیے کیا مرکز عمل اختیار کرنا چاہیے۔ چنانچہ وہ صفحہ ۱۴۰ میں کہتا ہے۔

”اس حاکم کو جو اپنی سلطنت کی بقا کا آدرہ و ضد ہو یہ معلوم کر لینا چاہیے کہ اس کو اپنی خواہشات میں کس طرح کمی کرنی چاہیے اور مناسب احوال و اوقات میں خیر و شد کا کس طرح استعمال کیا جائے۔“ (صفحہ ۱۴۱) میں کہتا ہے کہ بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ ان عیوب کے اختیار کرنے سے فائدہ کسے جسے بغیر ملک کا تحفظ و ثواب ہے کیونکہ انسان کو غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ اکثر امور جو بغاوت اس کو فضائل معلوم ہوتے ہیں اگر ان کو اختیار کیا جائے تو وہی تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔ اکثر اے امور جو بغاوت اس کو فساد و بے رحمی کے معلوم ہوتے ہیں ان میں خیر و صلاحتی پوشیدہ ہوتی ہے۔

بادشاہوں کے لحاظ سے اس نے کرم و بخل پر بھی بحث کی ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو بخل سے متمسک ہونے پر رنجیدہ نہ ہونا چاہیے۔ جب اس کا الادا وہ اپنی قوم کا مال چسپاں نہیں بلکہ مصیبت کے وقت مخالفین سے اپنی مدافعت ہو اور حقیر و ذلیل ہونا پسند نہ کرے لیکن اس کو چاہیے کہ شدید حرص کے الزام کا نشانہ نہ بنے لیکن بخل ان مذموم صفات میں سے ہے جن کے ذریعے سلطنت کا تحفظ آسان ہو جاتا ہے۔

ایک اور فصل میں حکام کے ایفائے عہد کے متعلق لکھتا ہے کہ جب کوئی حاکم کسی شخص کے کسی معاملے میں عہد کرے تو کیا اس کے لیے اس کا ایلا ضروری ہے؟ اس کے بعد کہتا ہے کہ بے امر مضی نہیں کہ جو بادشاہ ایفائے عہد میں مشہور ہوتے ہیں۔ ان کی بہت کچھ مدد و ستائش ہوتی ہے۔ لیکن اس زمانے کا تجربہ بتاتا ہے کہ جو حکام اپنے وعدے کا پاس نہیں رکھتے اہم و اہم انجام دیتے ہیں اور وہ اپنے کمرے کے ذریعے سے لوگوں کو فریب دیتے ہیں۔ اور بالآخر ان حکام پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں۔ جن کی زندگی کے اساسی اصول امانت اور ایفائے عہد ہوتے ہیں۔

اس کے بعد اس کی تفسیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ امیر کی طبیعت میں شیر و لوطی دونوں کی خصوصیات ہونی چاہئیں بشرطیکہ طرح حمد آدرہ اور اور لوطی کی طرح مکرو فریب کرے اس کے الفاظ یہ ہیں:-

”امیر کو چاہیے کہ لوطی ہوتا کہ مکار اور قہر جو اس سے مرعوب ہوں۔ اسی طرح وہ شیر کی طرح بھی رہے تاکہ بیٹریئے اس سے خوف کریں جو بادشاہ صرف شیر کی طرح رہنا چاہتا ہے اس کی نجات کی کوئی توقع نہیں۔ اس لیے بادشاہ کو چاہیے کہ اگر اپنی مصیبت کے منافی ہو تو نقص عہد سے نہ ڈرے۔ لیکن جب ایفائے عہد کے اسباب موجود ہوں تو عہد شکنی سے احتراز کرے۔ اگر تمام لوگ بیک ہوں تو پھر جس فائدے سے کامیں نے ذکر کیا ہے باخبر وہ مذموم ہے لیکن اکثر لوگ تو بد ہوتے ہیں وہ ہمارے ساتھ اپنے وعدے کا ہرگز لحاظ نہیں رکھتے تو پھر تم بھی اپنے وعدے کے تحفظ پر مجبور نہیں ہو سکتے۔“

”حاکم کو چاہیے کہ جب وعدے کا ایفاء نہ ہو سکے تو قانونی جیلے اختیار کرے۔ اس بابے میں بہت سی ایسی باتیں مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسے حکام کے پاس جو بے وفائوں سے دستبردار ہوں اکثر ترہ متزلزل ہو جاتی ہے۔“

اور وہ سرفرازش کر دیے جلتے ہیں اور جو حکام رو باصفت ہوتے ہیں وہ اپنے مقام میں کامیاب رہتے ہیں لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ اس صفت کو لوگوں سے پوشیدہ رکھا جائے اور سناوٹ میں حکام کو خاص ممانعت حاصل ہو۔ عوام سادہ مزاج واقع ہوئے ہیں وہ اہل غرض ہوتے ہیں اور اہل غرض اتنی اور فرماں بردار ہوتے ہیں اس حالت میں ملکہ اپنے شکار سے محروم نہیں رہ سکتا۔

خالد میں اس نے اسکندر رساوس کو پیش کیا ہے کیونکہ اس نے اپنے زمانہ حیات میں محض کمزور و فریب کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ میکاوی کتاب ہے مینا ہر انجی بات کا پاس رکھنے اور ایقائے عہد میں اسکندر رساوس سے نیاوہ کوئی شخص قادر نہ تھا تاہم بدعہدی میں بھی کوئی شخص اس کے برابر نہ تھا۔ اس کے باوجود وہ ہمیشہ اپنے کمزور فریب میں کامیاب رہا۔ کیونکہ وہ فطرت انسانی سے پوری طرح واقف تھا۔ پس حکام کے لیے ضروری نہیں کہ وہ حقیقی طور پر ان تمام فضائل سے متصف ہوں کہ ذکر اوپر گزرا۔ البتہ اس کے لیے لازمی ہے کہ شہرت دے رکھے کہ وہ ان تمام خصوصیات سے مزین ہے۔ میں جرأت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ان تمام فضائل سے موصوف ہونا خطر سے خالی نہیں۔ البتہ ان سے موصوف ہونے کا محض اظہار سودمند ہوتا ہے۔ تمہارے لیے بہتر ہے کہ تقویٰ، امانت، انسانی اور نہ ہی محبت اور اخلاص کو ظاہر کرو اور فی الواقع بھی ان اوصاف مزین ہو۔ لیکن تمہیں اس طرح ہوشیار رہنا چاہیے کہ اگر کبھی کسی دوسری صفات کے اختیار کرنے پر مجبور ہو جاؤ تو اس میں کوئی وقت واقع نہ ہو۔

ان امور کو میکاوی بادشاہوں کی حکومت کے بعد استعمال کے لیے نہایت اہم قرار دیتا ہے۔ لیکن ابن خلدون اکثر مواقع پر ان کی مخالفت کرتا ہے۔

ابن خلدون کے خیال کے مطابق بادشاہ کے لیے علم و ستم مضرب اس کو اپنی رعیت پر ولایت اور نرمی کے ساتھ حکومت کرنی چاہیے۔ اس کے بعد حسن خلق اور علم سے اجتناب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حسن اخلاق کا قیام نرمی و ولایت کے ساتھ ممکن ہے۔ کیونکہ بادشاہ اگر ظالم، سخت گیر اور لوگوں کے عیوب کا گرفت کرنے والا ہو تو اس سے لوگ خوف زدہ ہو کر بد دل ہو جائیں گے۔ اور اس کی مصاحبت میں رہیں تو بعض جمہور فریب و مکر کا حامی بننے لگیں گے۔ اس طرح ان کی بعیرتیں فاسد اور اخلاق تباہ ہو جائیں گے جنگ اور حملے کے مواقع پر اکثر وہ اس کا ساتھ چھوڑ دیں گے۔ اس طرح یتیموں کے فساد سے وہ ان کی امداد سے محروم ہو جائیں گے اور بعض اوقات وہ اس کے قتل کے درپے ہو جائیں گے۔ اس کی سلطنت تباہ ہو جائے گی اور اقتدار باقی نہ رہے گا۔ اس طرح اگر وہ ان پر جابرانہ حکومت کرے تو جیسا کہ ہم نے کہا ہے۔ پیل مصیبت کو ٹھیس لگے گی اور ان کی طرف سے امداد کے نکلنے کی وجہ سے اس کا اقتدار بھی باقی نہ رہے گا۔ برخلاف اس اگر بادشاہ ان کا رفیق ہو اور ان کے گناہوں سے اعراض کرے تو وہ اس سے مانوس ہو جائیں گے۔ اس کی محبت ان کے دل میں جاگزیں ہوگی۔ دشمنوں کے مقابل میں اس کی حمایت میں جان دینے کو تیار ہوں گے۔ اس طرح حیثیت سے اس کے معاملات میں استقامت پیدا ہوگی۔ حسن اخلاق کے لوازمات سے ایک یہ ہے کہ

بادشاہ ان پر احسان کرے اور ان کی حمایت کرے۔ ممانعت ہی کے ذریعے بادشاہت مکمل ہوتی ہے نعمت و احسان یہ ہے کہ وہ ان کے ساتھ رفعت و عروت سے پیش آئے اور ان کے امور معاش میں مدد دے اور یہ رعایا کی محبت حاصل کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بادشاہ کی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ اس کو خصائل حمیدہ سے رغبت ہو، نیک خلعت وہ ہے جو سیاست اور ملک کے لیے مناسب ہو، بزرگی کی ایک اساس ہے جس پر اس کا قیام ہوتا ہے۔ اور اسی کے ذریعے اس کا تحقق ہوتا ہے اور وہ عصیت ہے اور ایک فرع ہے جو اس کے وجود کی تکمیل کرتی ہے اور درجہ کمال کو پہنچاتی ہے اور وہ اعلیٰ خصائل ہیں۔ اگر ملک عصیت کی غایت ہو تو وہ اس کی فروعات و متممات یعنی اعلیٰ خصائل کی بھی غایت ہوگا۔ کیونکہ اس کا وجود بغیر اس کے شہادت کے ایک ایسے شخص کی طرح ہے جس کے اعضاء منقطع ہوں یا لوگوں میں برہنہ نکل آئے جب محض عصیت، بغیر اوصاف حمیدہ کے افراد اور خاندانوں کے لیے مایوس ہو تو اہل ملک کے لیے وہ کس طرح جائز ہو سکتی ہے۔ جو برہنہ نگی کی غایت اور ہر شرف کی انتہا میں نیز یہ کہ سیاست اور ملک خلق کے لیے ایک کفالت ہے اور بندوں میں اللہ تعالیٰ کی خلافت ہے تاکہ اس کے ذریعے ان میں خدا کے احکام جاری ہو سکیں۔ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں کے لیے یہ ہیں کہ ان کے ساتھ نیکی کی جائے اور مصالح کو ملحوظ رکھا جائے۔

اگر یہاں گنجائش ہوتی تو ہم اور دوسری مثالیں پیش کر سکتے۔ کیونکہ کتاب الامیر میں بہت سے صحیح اجتماعی قواعد پائے جاتے ہیں۔ مثلاً مخلوط حکومتوں سے بحث کی گئی ہے اور بتلایا گیا ہے کہ حاکم کو ان پر اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے کیا تدبیر اختیار کرنے چاہئیں۔ میکاؤلی نے ایسے اصول و قواعد پیش کیے ہیں جن کی صحت کی عقل بھی تائید کرتی ہے اور ہر زمانے میں اس کی مثالیں پائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ اس کے وہ احکام جو ان ممالک کے متعلق ہیں جن کی فوجی قوت بڑھی ہوئی ہے، نیز اس کے وہ خیالات جو تمدن حکومت سے تعلق رکھتے ہیں بہت سارے فوائد پر مشتمل ہیں۔

ہمیں جب اس کتاب کی تالیف کے مقصد کا علم ہوتا ہے تو ہم اس کی بعض لغزشوں کو نظر انداز کر کے پورے مجموعہ ہوتے ہیں ہم نے ابن خلدون دیکھاؤلی کا یہاں صرف اس لیے مقابلہ کیا ہے کہ ان مسائل میں جن کی ہم نے یہاں تشریح کی ہے ان دونوں میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔

## ابن خلدون کے اسلوب کی توضیح

اور فلسفے کے متعلق اس کی رائے ۴

ابن خلدون عقلی فلسفی ہونے کی حیثیت سے فلاسفۃ اسلام کے زمرے میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ہم مورخین فرنگ کی رائے اختیار کرتے ہیں جنہوں نے ابن خلدون کو علوم اجتماعی، اقتصادیات اور فلسفۃ تاریخ



کافی قرار دیا ہے وہ ان فلاسفہ کے سلسلے کی کڑی ہے جن کی ابتدا گندی سے ہوئی اور انتقام ابن رشد پر ہوا۔ ابن خلدون فلسفے سے بالکل نا آشنا تھا اس نے فلسفے کے اولیات و اصول سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ اس کے بعد اپنے طبعی میلان اور علمی اجتماعی مباحث سے دل چسپی کی بنا پر اس نے فلسفے سے اعراض کیا۔ تاہم اس نے تمام عالم پر ایک نفسیہ نظر ڈالی اور آبادی اور تمدن پر عقلی اصول کو منطبق کیا۔ اس نے اپنی بے نظیر تاریخ کی پہلی کتاب کو محض کسر نفسی سے مقدمے سے تعبیر کیا ہے ورنہ اس پر فلسفہ تاریخ کا اطلاق بالکل بجا اور درست ہے یہاں ہم اس کا کچھ حصہ پیش کرتے ہیں جس میں ابن خلدون نے فلسفے کے متعلق بحث کی ہے وہ کہتا ہے کہ اس فصل میں اس نے فلسفے کے بطلان کو اور حاطین فلسفہ کے فساد کو واضح کیا ہے اس سے اس کے اسلوب اور طریقہ فکر کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :-

”یہ علوم جو تمدنیوں میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کی تمدن میں کثرت ہوتی ہے نہ ماب کے لیے بہت مضر ثابت ہوتے ہیں۔ پس ضروری ہے کہ اس کی حقیقت کو واضح کیا جائے۔ اور ان کی سچائی کے جو لوگ معترف ہیں ان کی آنکھ پر سے پردہ اٹھایا جائے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عقلا کا ایک گروہ ایسا ہے۔ جن کا یہ خیال ہے کہ وجود خواہ وہ حسی ہو یا مادرائے حس، اس کے ذوات اور احوال کا ادراک اور ان کے اسباب و علل کا علم بعض فکری دلائل اور عقلی قیاسات کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ ایمانی عقائد کی صحت کا دار و مدار نفسی استدلال پر ہے نہ کہ سماجی دلائل پر کہ یہ عقائد ایمانیہ بخیر عقلی معلومات کے ہیں۔ یہ لوگ فلاسفہ کہلاتے ہیں و فلسفی کی جمع نفسی، ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی ”عجب حکمت“ کے ہیں۔ اس گروہ نے حکمت سے بحث کی اور اس غرض کے حصول میں کمال مستعدی کا اظہار کیا۔ انہوں نے ایک قانون بھی وضع کیا جس کے ذریعے عقل کو حق و باطل میں امتیاز کا راستہ ملتا ہے اور اس کا نام منطق رکھا۔

ان فلسفیوں کا خیال ہے کہ سعادت تمام موجودات کے علم سے حاصل ہوتی ہے (خواہ یہ موجودات حسی ہوں یا مادرائے حس) جو استدلال و برہان کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ وجود کے متعلق ان کی معلومات کا خلاصہ اور جس کی جانب یہ معلومات راجع ہیں (جن سے ان کے نظری تضاد یا متفرق ہوتے ہیں) یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے شہود اور حس کے ذریعے جسم سفلی کا معائنہ کیا۔ اس کے بعد ان کے ادراک میں کچھ ترقی ہوئی پھر ان کو حیوانات کے حس و حرکت کی وجہ سے ان کے نفس کے وجود کا شعور ہوا۔ پھر نفس کی قوتوں کے ذریعے سلطان عقل کا احساس ہوا۔ یہاں آکر ان کے ادراک کو توقف ہوا۔ انہوں نے جسم سماوی پر ذات انسانی کے احکام حاکم کر دیے اور انسان کی طرح فکر کے لیے بھی نفس اور عقل لازمی قرار دی۔ ان کی تعداد ایک سے اضافہ کرتے ہوئے دس تک پہنچا دی۔ جن میں سے نو مرکب ہیں اور ایک مفرد۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اس طرح سے اگر دو جو کا ادراک کیا جائے تو سعادت حاصل ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ نفس کو تہذیب دیں اور اس کو فضاائل سے آراستہ کریں یہ سب کچھ انسان کے لیے محض اس وجہ سے ممکن ہے کہ وہ شرع کا نزول نہ ہوا ہو کہ وہ اپنی عقل و استدلال سے افعال کی نیکی و بری کا امتیاز کر سکتا ہے اور فطرثائیک چیزوں کی طرف میلان پایا جاتا ہے

اور بری چیزوں سے وہ محتذب رہتا ہے۔ جب نفس اس سعادت سے فیضیاب ہوتا ہے تو اس کو ایک خاص لذت حاصل ہوتی ہے اور اگر اس سے جمل ہو تو یہ ایک دائمی شقاوت ہے۔ ان کے نزدیک آخرت کے راحت و عذاب کے بھی یہی معنی ہیں۔ اس طرح کے اور خرافات پر جو جن کی تفصیل ان کے اقوال سے معلوم ہو سکتی ہے۔ ان تمام مذاہب کا امام ارسطو مقدونی ہے جس نے ان تمام مسائل کی تشریح کی، ان کے علوم کو مدون کیا اور ان تمام دلائل کو منضبط کیا جو صدیوں سے ہم تک چلے آ رہے ہیں یہ اہل مقدونہ سے تھا، مقدونیہ یونان کا ایک شہر ہے۔ اس کو افلاطون سے ملند تھا، معلم اول الاطلاق، کلاس کو لقب دیا گیا ہے۔ اس کو فن کا استاد قرار دیا جاتا ہے۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے منطق کے قوانین کو مرتب کیا، اس کے مسائل کی تکمیل کی، اور اس کو کمال شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا۔ منطق کے قوانین کو اس نے نہایت حسن و خوبی کے ساتھ منضبط کیا ہے کاش الہیات میں بھی وہ ان کا اسی طرح کفیل ہوتا۔

اس کے بعد زماذ اسلام میں بعض افراد نے ان مذاہب کی بالکل ابتداء کی اور سچوں نے سوائے چند امور کے ارسطو کی رائے کی کامل تقلید کی جب خلفائے بنی عباس نے متقدمین کی کتابوں کا یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کروایا تو اکثر اہل مذہب نے ان کا مذاکر کیا اور علمائے سچوں کو خدا نے گمراہ کر دیا تھا۔ ان کے مذاہب کی پیروی کی۔ ان کی حمایت میں مجاہد کیا، اور ان سے چند فرد علمی مسائل میں اختلاف بھی کیا۔ ان میں سے مشہور ابو نصر فارابی سے جو چوتھی صدی ہجری میں سیف الدولہ دیلمی کے عہد میں گزرا ہے۔ دوسرا ابو علی سینا ہے۔ جو پانچویں صدی میں خاندان بنو کبیر سے تھا اور جو نظام الملک کے عہد میں امضمان وغیرہ میں تھا۔

واضح ہو کہ یہ رائے جس کی انہوں نے پیروی کی ہے کئی وجہ سے باطل ہے۔ ان تمام موجودات کو عقل اول کی طرف منسوب کرنا اور واجب الوجود کی طرف ترقی کرنے میں اسی پر اکتفا کرنا، ان اشیاء کے جمل کی وجہ سے ہے جن کی خدائے تعالیٰ نے تخلیق کی ہے۔ وجود اول سے بہت زیادہ وسیع ہے اور ایسی چیزوں کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے جن کا تمہیں علم نہیں (الایتر) تم نے جو محض اثبات عقل پر اکتفا کیا ہے اور مادہ رائے عقل چیزوں سے عقلیت برقی ہے اس میں تمہاری حالت بالکل انطبعین کی سی ہے جنہوں نے محض اجسام کے ثبوت کو کافی سمجھا، انہوں نے عقل و نقل سے اعراض کیا۔ اور جن کا اعتقاد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حکمت میں جسمانیات سے ورے کوئی شے نہیں۔ ان کے دلائل جنہیں وہ اپنے دعوؤں کی تائید میں توی سمجھتے ہیں۔ اور ان کو منطق اور اس کے قانون کے معیار پر پیش کرتے ہیں۔ دراصل تکمیل غرض کے لحاظ سے کافی نہیں سمجھے جاسکتے۔

وہ دلائل جو جسمانی موجودات سے متعلق ہیں اور جن کے علم کو انہوں نے علم طبیعی سے موسوم کیا ہے غلطیوں سے متبر نہیں کیونکہ وہ درود و قیاسات سے جو ذہنی نتائج ان کے نزدیک مستنبط ہوتے ہیں ان میں اور خرافاتی موجودات میں مطابقت غیر یقینی ہے۔ کیونکہ یہ احکام ذہنی اکتی اور عام ہوا کرتے ہیں اور موجودات خارجی اپنے مادے کے ساتھ مشخص ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ مادے میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو ذہنی اکتی کو خارجی شخصی کے مطابق ہو سے مانع ہو۔ البتہ ایک صورت یہ ہے کہ حق اس کی شہادت دے تو اس حالت میں شہود اس کی دلیل ہوگی

نذر کہ ہر اہم - تو پھر انہیں ان دلائل سے کس طرح یقین حاصل ہو سکتا ہے۔ بعض اوقات ذہن معقولاتِ اولیٰ میں بھی جو خیالی صورت کے ذریعے شخصیات کے مطابق ہوتے ہیں تصرف کرتا ہے۔ لیکن معقولاتِ ثانیہ میں جنہیں کر سکتا جن کی تجربہ دوسرے دہے کی ہوتی ہے اس صورت میں یہ علم یقین کے اعتبار سے محسوسات کے درجے کا ہوگا۔ کیونکہ معقولاتِ اولیٰ کے خارج کے بہت زیادہ مطابق ہوتے ہیں اس لیے کہ وہ ان پر کامل طور سے منطبق ہوتے ہیں۔ ہم اس بات سے کہ ان کے حدود کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن ہم کو چاہیے کہ ان پر غور و خوض کرنے سے اعراض کریں۔ مسلمانوں کو غیر ضروری امور سے احتراز کرنا چاہیے کیونکہ طبیعات کے مسائل نہ ہمارے دین کے لیے مفید ہیں نہ امورِ معاش کے لیے اس لیے اس کا ترک کرنا لازمی ہے۔

رہے وہ موجودات جو مادہ الحس میں یعنی روحانیات جنہیں علم الہی اور علم بالبعد الطبیعی سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان کی ذات (ہمیات) بھول ہیں۔ نہ ان تک پہنچنا ممکن ہے نہ ان کے ثبوت میں کوئی دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں کیونکہ موجوداتِ خارجیہ و شخصیت سے ایسے معقولات کی تجربہ ممکن ہے جن کا علم ہو سکتا ہے۔ ذاتِ روحانیہ کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا جن سے دوسرے مادیات کی تجربہ کی جا سکے۔ کیونکہ ہم میں اور ان میں جس کا محاسب حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی۔ سوائے نفسِ انسانی اور اس کے احوال اور خصوصاً عالمِ رویا کے جو ہر شخص کے لیے محض ایک وجدانی شے ہے ہمارے ہاں ان کے ثبوت کا کوئی ذریعہ نہیں اور ان کے ماوراءِ حقائق میں اپنی ذات و صفات کے لحاظ سے پنہاں و پوشیدہ ہیں ان کے علم تک پہنچنے کا ہمارے لیے کوئی راستہ کھلا نہیں۔

محققینِ فلاسفہ نے اس کی تشریح یوں کی ہے :-

”جو چیز مادی نہیں اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ برہان کے مقدمات کے لیے شرط ہے کہ وہ ذاتی ہوں۔ چنانچہ ان کا سب سے بڑا فلسفی افلاطون کہتا ہے کہ ”الہیات کا کوئی قطعی علم نہیں ہو سکتا ان مسائل کے متعلق جو بھی حکم لگایا جائے گا محض تیسائی اور ظنی ہوگا۔“ اگر اس قدر شققت کے بھی ہمیں محض ظنی علم حاصل ہو تو پھر ہمارے لیے ابتدائی یقین ہی کافی ہے۔ ایسی صورت میں ان علوم کی تحصیل سے کیا فائدہ ہے۔ ہماری توجہ کا مرکز مادہ الحس موجودات کے وجود کا یقین حاصل کرنا ہے اور یہی فلاسفہ کے نزدیک انسانی ارتقا کی غایت ہے۔ فلاسفہ کا یہ قول کہ انسان کی اصل سعادت یہ ہے کہ دلائل کے ذریعے موجودات کو جہاں کہ علم حاصل کیا جائے محض باطل و لغو ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ انسان دو جز سے مرکب ہے ایک جسمانی و دوسرا روحانی جو جسمانی حصے کے ساتھ مخلوط ہے۔ ہر ایک جز کے خاص مادہ ہیں جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان دونوں میں ایک مشترک مادہ ہے اور وہ روحانی جز ہے۔ یہ کبھی روحانی مادہ کا ادراک کرتا ہے اور کبھی جسمانی کا۔ لیکن فرق یہ ہے کہ روحانی کا ادراک بلا واسطہ و بذاتہ ہوتا ہے اور مادہ کا جسم کے آلات و اعضاء کے ذریعے ہر مادہ کو اپنے ادراک کی وجہ سے ایک خاص سرور حاصل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر لڑکے کی اس حالت پر غور کرو جب وہ جسمانی مادہ کے ابتدائی درجے میں ہوتا ہے جو بالواسطہ ہوتے ہیں جب وہ روشنی دیکھتا ہے یا آوازیں سنتا

ہے تو کس قدر مسرور ہوتا ہے بلاشبہ وہ مسرت جو نفس کے بلا واسطہ ذاتی ادراک کے ذریعے حاصل ہوتی ہے بہت قوی ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اگر نفس روحانی کو بلا واسطہ ادراک حاصل ہو تو اس کو ایک ایسی لذت محسوس ہوگی جس کی تعبیر ممکن نہیں۔ اس ادراک کا حصول فکرو نظر کے ذریعے نہیں ہوتا بلکہ یہ جس کے حجابات کے مرتفع ہونے اور جسمانی مادک کے مٹ جانے سے حاصل ہوتا ہے۔ اکثر متصوفین اس قسم کے ادراک کے ذریعے اس سرور کے حصول کی خواہش رکھتے ہیں۔ اور یا مفت کے ذریعے جسمانی قوی اور ان کے مادک حتیٰ کہ فکر کو بھی دماغ سے زائل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ نفس کو جسمانی موانع کے زائل ہونے کے بعد اپنا حقیقی اھک حاصل ہو جائے جس سے اس کو ایک خاص ناقابل اھمال لذت محسوس ہو اور یہ جو کچھ بھی انہوں نے یہ تقدیر صحت یار کیا ہے ان کے سماعت سے ہے باوجود اس کے یہ بیان ان کے مقصد کی تشدیہ کے لیے کافی نہیں۔

فلاسفہ کا یہ قول ہے کہ اس قسم کے ادراک اور لذت کا حصول براہین اور عقلی دلائل کے ذریعے ہو سکتا ہے محض باطل ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کیونکہ براہین اور ادراک کا تعلق مادک جسمانیہ سے ہے جو قائلے و مافیہ شئاً خیالی، انحرار و ذکر پر مشتمل ہوتے ہیں لیکن اس ادراک حصول میں سب سے پہلا اصول یہ ہوتا ہے کہ تمام دماغی قوتوں کو زائل کر دیا جائے کیونکہ یہ اس کی راہ میں عارض ہوتے ہیں۔

جو شخص بھی کتاب شفاء و اشارات، انجاء اور ابن رشد کے مفصّات پر درج اسطرخو کی تالیفات سے ماخوذ ہیں کافی عبور رکھتا ہو وہ ان تمام کی ورق گردانی کرے گا۔ ان کے دلائل پر کافی اعتماد رکھے گا اور ان سے اس قسم کی سعادت کا تلاشی ہوگا لیکن اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ وہ اس مقصود حصول میں موانع کا اعنا ذکر نہ جا رہا ہے ان مسئلے میں فلاسفہ کا تمام تر ادوار اس قول پر ہے جو اسطرخو، فارابی اور ابن سینا سے منقول ہے۔

”جس شخص کو عقل فعال کا ادراک حاصل ہو اور وہ اپنی زندگی میں اس سے متعلّق ہو جائے تو وہ یقیناً اس سعادت سے بہرہ اندوز ہوگا۔“ ان کے نزدیک عقل فعال سے مراد روحانیت کا وہ پہلا مرتبہ ہے جس کا حس پر انکشاف ہو سکتا ہے اور عقل فعال کے اتصال کے منہی وہ ادراک علمی کے لیے ہیں یہاں ان کی رائے کی عقلی واضح ہے۔

اس اتصال اور ادراک سے اسطرخو اور اس کے پیروہ ادراک مراد لیتے ہیں جو بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے اور جو حس کے حجاب کے مرتفع ہونے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ان کا یہ قول بھی باطل ہے کہ جو لذت اس ادراک کے حصول سے حاصل ہوتی ہے وہ اصل سعادت موعودہ ہے کیونکہ ہم پر یہ امر واضح ہے کہ نفس کے لیے ایک بلا واسطہ مادار الحس مدک ہوتا ہے جس کے ادراک سے اس کو انتہائی لذت محسوس ہوتی ہے لیکن یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہی عین اخروی سعادت ہے بلکہ یہ مخلد ان لذات کے ہیں جو اس سعادت کے حصول کا ذریعہ ہیں۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ ہر انسان کو موجودات کا ہر کے ادراک کے ذریعہ اس سعادت کا حصول ہوتا ہے محض لغو ہے یہ ان اوام و اغلاط پر مبنی ہے جن کو ہم نے اصل توحید کے مسئلہ میں پیش کیا ہے۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ ہر انسان اعلیٰ اخلاقی کو اختیار کرنے اور مذموم افعال سے اجتناب کرنے اور اپنے نفس کی اصلاح کرنے میں آزاد ہے اس امر پر مبنی ہے کہ نفس کی وہ لذت جو اس کو اپنی ذات کے ادراک سے حاصل ہوتی

وہی اصل مساوت موجود ہے ہم نے بیان کیا ہے کہ سعادت اور شقاوت کا اثر جسمانی اور روحانی اور اوقات سے دور ہے لیکن حکماء کے نزدیک اس تہذیب و اصلاح نفس سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے ایک خاص بھت و سرور بخشی ہے جو محض روحانی ادراک کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس سے ماوراء جو سعادت ہے اور جس کا ہم سے وعدہ کیا گیا ہے وہ ایک ایسی شے ہے جو ادراک کے احاطے سے باہر ہے۔ ابن سینا نے اپنی کتاب مبادا و معاد میں اس کے متعلق تنبیہ کی ہے: - معاد روحانی اور اس کے حالات ایسے ہیں جن کا ادراک عقلی دلائل اور قیاسات کے ذریعے ہو سکتا ہے کیوں کہ وہ ایک محفوظ طبعی اصول اور ایک خاص طریقے کے تحت ہے اس لحاظ سے ہمارے دلائل میں بہت کچھ گنجائش ہے برخلاف اس کے معاد جسمانی اور اس کے حالات جن کا علم برہان کے ذریعے ممکن نہیں دیکھو نہ کسی خاص اصول کے تحت نہیں اس کو شریعت محمدیہ نے جس کی حقانیت میں کوئی کلام نہیں تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ اس کے مطالعے سے اس کے تمام حالات کی توضیح ہو سکتی ہے۔ کلام ابن سینا۔

جیسا کہ اب تم کو معلوم ہو گیا ہوگا، فلسفہ کا یہ علم ان کے مقاصد کے لحاظ سے ناکافی ہے اور ساتھ ساتھ وہ شرائط سے بھی اختلاف رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ دلائل ان کے مقصد کے لحاظ سے کافی نہیں لیکن ان کے قوانین جس حد تک کہ ہم نے مختلف استدلالی کے قوانین کا مطالعہ کیا ہے، کمال صحت پر مبنی ہیں۔ یہ ہے اس فن کا محاصل اس کے ذریعے مختلف اہل علم کے خراب و آراء سے واقفیت حاصل ہوتی ہے اور ان کی غلطیوں کا بھی پتہ چلتا ہے۔ پس اہل علم کو چاہیے کہ اس قسم کی لغویات سے بچ کر ان کا مطالعہ کرے۔

## اخوان الصفا

دور عباسی میں فلسفے کو عظیم الشان اہمیت حاصل تھی۔ اس میں اکثر ان لوگوں کو انعام ہوا جو قدیم کے علوم سے دلچسپی رکھتے تھے۔ بالخصوص اہل علم نے اس میں خاص طور پر حصہ لیا۔ اس دور میں فلاسفہ الحاد و تعطل کے الزام سے منتہم تھے، فلسفے سے آسائے ہی کفر کے مماثل تھا۔ خلیفہ مامون بھی اس الزام کا نشانہ بنا کیونکہ اسی کے ایسے فلسفے کا ترجمہ عربی زبان میں کیا گیا تھا۔ چنانچہ ابن قتیہ نے اس کے متعلق کہا ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ خدائے تعالیٰ مامون سے غافل رہے گا بلکہ اس امت پر اس نے جو معیبت نازل کی ہے۔ اس کا فرد اس سے بدلہ لے گا۔

### جمعیت اخوان الصفا کے مشہور افراد

حالات زمانہ کے لحاظ سے اہل فلسفہ اپنے خیالات کو پردہ راز میں رکھنے پر مجبور ہو گئے تھے انہوں نے اس غرض کے لیے خبیثہ انجمنیں قائم کیں جن میں سے مشہورہ جمعیت اخوان الصفا ہے جو چوتھی صدی ہجری کے وسط میں بغداد میں قائم ہوئی۔ اس کے پانچ اراکین تھے۔

(۱) ابو سلیمان محمد بن معشر البغدادی جو مقدسی کے نام سے مشہور ہے۔

(۲) ابو الحسن علی بن ارون الزمخانی۔

(۳) ابو احمد المرہ جانی۔

(۴) النوفلی

(۵) زبیر بن رفاع

ان کے چلے اکثر پوشیدہ ہوا کرتے تھے جس میں فلسفے کے اوراق پر بحث ہوتی تھی۔ اس طرح ان کا ایک خاص مذہب بن گیا جو تمام فلاسفہ اسلام کے خیالات کا نیچوڑ تھا اور جس میں فلاسفہ یونان، فارس اور ہند کے خیالات سے واقف ہونے کے بعد ان کو اعتقاد کے مطابق ڈھالا گیا تھا۔

ان کے مذہب کی بنیاد یہ ہے کہ شریعت اسلام جمالت اور گراہی سے آلودہ ہو گئی ہے اور اس کی صفائی صرف فلسفے ہی سے ممکن ہے۔ کیونکہ فلسفہ حکمت اعتقاد پر اور مصلحت اجتماع پر حاوی ہے اور جس وقت فلسفہ

یونانی اور شریعت محمدیہ میں امتزاج پیدا ہو جانے کو اس وقت کمال حاصل ہو جائے گا۔

## فلسفیانہ مسائل

اخوان الصفا کا فلسفہ باؤن رسائل پر مشتمل ہے لیکن کام انہوں نے رسائل اخوان الصفا رکھا ہے اور خود اپنے کام کو ان فلسفیوں نے پوشیدہ رکھا۔ یہ مجموعہ فلسفۃ اسلام کا مثل ہے جیسا کہ وہ اپنے ادائل پختگی کے زمانے میں تھا اور حسب ذیل مسائل پر مشتمل ہے۔

مبادی موجودات اور اصول کائنات پر ایک نظر نگاہ عالم، حیوانی و صورت، طبیعت، زمین و آسمان کی مابین سطح زمین اور اس کے تغیرات، کون و فساد، آثار علویہ، آسمان و عالم علم نجوم و تجوین معادن، علم نبات، اوصاف حیوانی مستطظظہ اور اس سے انسان کی تخلیق، جسم کی ترکیب، احساس محسوس عقل معقول، علمی اور عملی صنعتیں، عدد اور اس کے خواص، ہندسہ، موسیقی، منطق اور اس کے فروع، اختلاف اخلاق، طبیعت عدد، عالم انسان کبیر ہے۔ انسان عالم صغیر ہے۔ (یہ علم اجتماع، ہر برٹ اسپنسر کا نظریہ ہے) اکوار، ادوار، ماہیت، عشق و بعث، اقسام حرکات، عقل و معلولات، عدد و رسوم۔ فی الجملہ یہ رسائل تمام علوم ریاضیات طبیعیات، فلسفہ، انبیات و معقولات پر مشتمل ہیں۔

ان رسائل پر نظر کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ مولفین نے کامل غور و فکر اور بحث و مباحثہ کے بعد ان کو ردون کیا ہے۔ ان میں بعض ایسے خیالات ہیں جن سے بہتر اس زمانے میں بھی جہیں پائے جاتے۔ چنانچہ ان میں ایک بحث نشو و ارتقاء کے نظریہ کے متعلق بھی ہے۔

معترضہ اور ان کے متبعین ان رسائل کو نقل کیا کرتے اور ان کا درس دیتے تھے اور ان کو بلاد اسلام میں پوشیدہ طور پر اپنے ہمارے جاتے تھے۔ ان کی تالیف کو ایک صدی بھی نہیں گزری تھی کہ یہ ابوالحکام عمر بن عبدالرحمن کرمانی کے ذریعہ بلاد اندلس میں داخل ہوئے۔

ابوالحکام قسطنطنیہ کے ایک عالم تھے انہوں نے اندلیس کی عادت کے مطابق تحصیل علم کے لیے مشرق کا سفر اختیار کیا اور جس وقت وہ اپنے شہر کو لوٹے تو اپنے ساتھ ان رسائل کو لیتے گئے اور یہی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے ان کو اندلس میں داخل کیا۔ اس کے بعد وہاں ان کی اشاعت ہوئے گی۔ یہاں تک کہ اہل بحث و نظر نے ان کا مطالعہ کیا اور ان کے مسائل پر غور و خوض کرنا شروع کر دیا۔

بعد رسائل بمقام لینبرگ ۱۸۸۳ء میں طبع ہوئے اور بیسویں صدی میں ۱۸۸۹ء میں مصر میں ۱۸۹۰ء میں اور ہندوستانی زبان میں ان کا ترجمہ بھی ہوا۔ اور لندن میں یہ ۱۸۶۱ء میں طبع ہوئے۔

اخوان الصفا کا فلسفہ باؤن رسائل پر مشتمل ہے جس کی چار قسمیں ہیں :-

قسم اول :- میں چودہ حصے تعلیمی ریاضی سے متعلق ہیں۔

قسم دوم :- میں سترہ حصے طبعی جہانیت سے متعلق ہیں۔

قسم سوم :- میں دس رسالے عقلی نفسیات پر مشتمل ہیں۔  
قسم چہارم :- میں گیارہ رسالے احکام الہی سے متعلق ہیں۔

## قسم اول رسائل ریاضی تعلیمی

- رسالہ اول - در بحث عدد
- رسالہ دوم - ہندسہ
- رسالہ سوم - نجوم
- رسالہ چہارم - موسیقی
- رسالہ پنجم - جغرافیہ
- رسالہ ششم - فہم
- رسالہ ہفتم - صنائع طبیہ
- رسالہ ہشتم - صنائع عملیہ
- رسالہ نہم - اختلاف اخلاق
- رسالہ دہم - ایساغوجی
- رسالہ یازدہم - در بحث قاطیغوریاس
- رسالہ دوازدہم - بادیناس
- رسالہ سیزدہم - البولوطیق الاولی
- رسالہ چہار دہم - البولوطیق الثانیہ

## قسم دوم رسائل جسمانی طبی

- رسالہ اول - در بحث میوئی و صوریہ
- رسالہ دوم - آسمان و عالم
- رسالہ سوم - کون و فساد
- رسالہ چہارم - آئینہ مطلوبہ
- رسالہ پنجم - کیفیت تحریر معاون
- رسالہ ششم - ماہیت طبیعت



- رسالہ ہفتم - اقسام نبات  
 رسالہ ہشتم - اقسام حیوانات  
 رسالہ نهم - ترکیب جسد  
 رسالہ دهم - حاس و محسوس  
 رسالہ یازدہم - مستط و لفظ  
 رسالہ دوازدہم - قول حکماء انسان عالم صغیر ہے، اور وہ عالم کبیر کے معنی رکھتا ہے۔  
 رسالہ سیزدہم - کیفیت نشر نفوس جزئیہ  
 رسالہ چہار دهم - طاقت انسان  
 رسالہ پانزدہم - ماہیت موت و حیات  
 رسالہ شانزدہم - ثنات و تکالیف جسمانی و روحانی  
 رسالہ ہفدہم - علل اختلاف السنہ

### قسم سوم رسائل نفسانی عقلی

- رسالہ اول - در بحث مبادی عقلیہ حسب رائے فیثا غورثینیہ  
 رسالہ دوم - مبادی عقلیہ مطابق رائے اخوان الصفا  
 رسالہ سوم - قول حکماء - عالم انسان کبیر ہے۔  
 رسالہ چہدہم - عقل و معقول  
 رسالہ پنجم - اکوار، ادوار، اختلاف قرون و ازمنہ  
 رسالہ ششم - ماہیت عشق  
 رسالہ ہفتم - ماہیت بعث  
 رسالہ ہشتم - یکیت اجناس و حرکات  
 رسالہ نهم - علل و معلولات  
 رسالہ دهم - حدود و رسوم

### قسم چہارم رسائل ناموس الہی

- رسالہ اول - فی الآراء و المذہب فی الدیانات الشرعیۃ التاموسیہ و الفلانیہ  
 رسالہ دوم - فی ماہیت الطریق الی اللہ عز و جل۔

- رسالہ رسوم - فی بیان اعتقاد اخوان الصفا وخلق الافکار -  
 رسالہ چارم - فی کیفیت عشرہ اخوان الصفا وخلق الافکار -  
 رسالہ پنجم - فی مہیت الایمان  
 رسالہ ششم - فی مہیت الناموس الہی -  
 رسالہ ہفتم - فی کیفیت الدعوت الی اللہ عزوجل -  
 رسالہ ہشتم - فی کیفیت افعال الروحانیین -  
 رسالہ نهم - فی مہیت انواع السیاسات وکیفیتها -  
 رسالہ دہم - فی کیفیت نقد العالم بامرؤ -  
 رسالہ یازدہم - فی مہیت السحر والعزائم -  
 ان تمام اہل رسالے کے فلسفے کا خلاصہ ایک جامع رسالے میں مرتب کیا گیا ہے۔

## دس اخوان الصفا کی خصوصیات

### اور ان کا باہمی تعاون

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ اخوان الصفا کے فلسفے پر شدید طور پر ہوا کرتے تھے۔ اور وہ فلسفے کی مختلف اقسام پر بحث کرتے تھے۔ یہاں تک کہ انہوں نے ایک خاص مذہب کو تشکیل دے لیا۔ چونکہ اس جماعت کا ایک خاص دستور تھا جس کی انہوں نے اپنی زندگی میں پیروی کی تھی اور اپنے ہم مشربوں میں اشاعت کی کوشش کی تھی۔ اس لیے یہاں ہم اس قانون کا مفصل پیش کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ اس میں ایک تاریخی حکمت بھی پوشیدہ ہے۔

انہوں نے اپنے ہم مذہب افراد پر یہ لازمی قرار دیا تھا کہ ان کی ایک خاص مجلس ہو جس میں وہ اوقات معینہ پر جمع ہوں اور کوئی اجنبی اس میں شریک نہ ہو۔ اس میں وہ اپنے علوم پر بحث کریں احسان کے اسرار پر گفتگو کریں۔ وہ چاہتے تھے کہ ان کے مباحث اکثر علم نفس جس معنوں عقل معقول پر مشتمل ہوں اور کتب اللہ اور تفسیرات نبویہ کے اسرار اور مسائل شریعت کے معنی پر غور و خوض کریں، نیز ہر علوم پر یا معنی عدد ہندسہ تہجیم تالیف پر بھی تبادلہ خیالات کریں۔

لیکن علوم اللہ کی جانب جو متہمتی مقصد میں خاص طور پر توجہ کی جائے۔ ہر حال کسی علم سے نفرت نہ کریں۔ کسی کتاب کے مطالعے کو ترک نہ کریں نہ کسی مذہب سے تعصب برتیں۔ کیونکہ اخوان الصفا کا مذہب تمام مذاہب اور علوم پر مبنی ہے اور اس میں تمام موجودات حسی اور عقلی کے ظاہری و باطنی علی و خفی پہلوؤں پر

شروع سے آخر تک تحقیقی نظر سے غور و خوض کیا گیا ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ مہدائے واحد علت واحد عالم واحد نفس واحد سے صمد کرتے ہیں جو اپنے مختلف جواہر اور تنبائن اجناس پر محیط ہے۔

## اخوان الصفا کے علوم کے مآخذ

اخوان الصفا نے اپنے ایک دوسرے رسالے میں ذکر کیا ہے کہ ان کے علوم چار قسم کی کتابوں سے ماخوذ ہیں ایک تو وہ کتب ہیں جو ریاضی اور طبیعیات میں حکماء اور فلاسفہ کی تصنیف کردہ ہیں۔ دوسری وہ کتابیں ہیں جو انبیاء عظیم السلام پر نازل ہوئی ہیں۔ جیسے تورات، انجیل، فرقان وغیرہ، یہ وہ صفت انبیاء ہیں جن کے معانی اور محقق اسرار طائر کی وحی سے ماخوذ ہیں۔ تیسری طبیعیات کی کتابیں ہیں جن میں موجودات کی اشکال کی صورت دیکھی کردہ اس وقت تک ہیں، افلاک کی ترکیب، ابروج کی اقسام، کوکب کی حرکات، اجرام کی مقدار، زمانے کے انقلابات، ارکان کے تغیر و تبدل اور کائنات کے دیگر موجودات جیسے معدنیات، نباتات، حیوانات، نیز انسان کی تشکرات کی مختلف قسموں وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ یہ تمام لطیف معانی اور دقیق اسرار کے بعض صدور و کتابیات و آلات ہیں۔ لوگ صرف ظاہری پہلو کو دیکھتے ہیں اور ان کے باطنی معنوں سے جو باری تعالیٰ کی صفت لطیف سے ہیں بے خبر ہوتے ہیں۔ چوتھے وہ کتب اللہ ہیں جن کو صرف پاکیزہ شریعت ملائکہ س کر سکتے ہیں اور اور جو بزرگ، ایکو کافرشتوں کے انھوں میں ہوتی ہیں۔ ان کتابوں میں نفوس اور ان کے اجناس، انواع اور جزئیات کی حقائق مرقوم ہوتی ہیں اور ان ہی کے مطابق اجسام کے تصرفات، تحریکات و تدبیرات عمل میں آتی ہیں اور احوال کا مختلف حالتوں میں اور مختلف وقتوں میں اظہار ہوتا ہے اور ان ہی کے مطابق بعض اجسام کا انحطاط اور بعض کا ارتقاع ان کا غفلت و سیان کی نیند سے جاگنا اور حساب کتاب کے لیے اٹھنا اور اطراف سے گزرنا اور جنت میں پہنچنا یا دوزخ کے طبقات میں رگ جانا اور برزخ و اعرف میں ٹھہر جانا و قورع میں آنا ہے۔

## دوستی کے بارے میں اخوان الصفا کی رائے

اخوان الصفا کو چاہیے کہ جب وہ کسی شخص کو دوست بنائیں تو اس کے حالات سے اچھی طرح واقف ہو جائیں۔ اس کے اخلاق کو آزمائیں، اس کے مذہب اور اعتقاد کے متعلق سوالات کریں تاکہ انہیں معلوم ہو جائے کہ آیا وہ خلوص و محبت اور حقیقی اخوت قائم کرنے کے لائق ہے یا نہیں۔

جاننا چاہیے کہ سب سے بدتر وہ شخص ہے جو یوم آخرت پر ایمان نہ لائے۔ بدترین اخلاق ابلیس کا غرور، نبی آدم کی حرص، قابیل کا حسد ہے اور یہ احمات المعاصی ہیں اور لوگ اپنے اجسام کی ترکیب کے لحاظ

سے وہ نفوس الہیہ جو حقائق نفوس میں رویت کیے گئے ہیں۔ عما قال اللہ تعالیٰ قل لو کان البحر ممدداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو حیثنا بمثلہا ممدداً (دم)

سے اخلاق میں مختلف ہوتے ہیں۔

لوگوں کی تحقیق یا تو ایک ہی خلق پر ہوتی ہے یا کئی اخلاق پر جن میں سے بعض محمود ہوتے ہیں اور بعض مذموم پس تمہیں چاہیے کہ جب کسی کے ساتھ دوستی یا بھائی چارہ کرو تو اس کو خوب آزمائو اسی طرح جس طرح وہ دم و دنیا کو پرکتے ہیں یا زراعت و درخت لگانے کے لیے پسندیدہ زرخیز زمین کا انتخاب کرتے ہیں یا پیسے دنیا دارشادی پر یا خرید و فروخت میں سلاحت کی اچھی طرح جانچ پڑتال کر لیتے ہیں۔ بعض ایسے لوگ سمجھتے ہیں جو دوست کے دل پہ میں آتے ہیں اتم سے دوست کی جیسی بنیاد بنائیں کہتے ہیں۔ اظہار محبت کہتے ہیں۔ حالانکہ تمہاری دشمنی ان کے سینے میں پوشیدہ ہوتی ہے۔

انسان فتنون المزاج ہوتا ہے کبھی ایک حالت میں قائم نہیں رہتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بہت کم ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کو اگر کوئی دنیوی واقعہ یا اور کوئی حادثہ پیش آجائے تو ان میں کوئی جدیدہ وصف یا کوئی دوسری عادت نہ پیدا ہو جائے اور ان کے اخلاق میں دوستوں اور بھائیوں کی طرف سے تغیر و تبدل نہ ہو اس سے صرف وہی لوگ مستثنیٰ ہیں جو اخوان الصفا میں۔ جن کی صداقت ان کی ذات سے خارج نہیں ہوتی یہ گویا قربت رحیمی ہے۔ جس کی وجہ سے بعض کی زندگی کا دار و مدار بعض پر ہوتا ہے اور وہ آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں اور اس کا سبب یہ ہے کہ ان کا اعتقاد ہوتا ہے کہ گویا وہ مختلف جسدوں میں نفس واحد ہیں۔ اجسام کے حالات میں کچھ بھی تغیر پیدا ہو جائے، نفس میں کوئی تغیر ہو گا نہ تبدل۔

دوست میں ایک دوسرا وصف یہ ہونا چاہیے کہ اگر کوئی اپنے بھائی پر احسان کرے تو اس پر احسان نہ قبلے کیونکہ وہ خوب جانتا ہے اور اعتقاد رکھتا ہے کہ اس احسان کا بدلہ اسی کی ذات کوٹ کا اگر تمہارا بھائی تمہارے ساتھ کوئی بُرائی کرے تو اس سے پریشان مت ہو، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس کی سزا دی جی جگے گا جو شخص اپنے بھائی کے متعلق اس قسم کا اعتقاد رکھے اور اس کا بھائی بھی اس کے متعلق یہی اعتقاد رکھے تو ان میں سے ہر ایک کو اس مصیبت سے نجات حاصل ہوگی کہ اس کے بھائی میں کسی ایک روز کسی وجہ سے تلوان مزاجی پیدا ہو جائے۔

اس فطری دنیا میں بعض ایسے لوگ ہیں جو علماء کا جامہ پہن کر اہل دین کو دھوکا دیتے ہیں وہ نہ فلسفے سے واقف ہوتے ہیں اور نہ دشر بعیت کی ان کو تحقیق ہوتی ہے۔ اس کے باوجود وہ حقائق اشیاء کی معرفت کا دعوے کرتے ہیں اور اکثر محض اور بعید از عقل امور پر غور و فکر کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ اپنے نفس سے جو قریب تر ہے بے خبر ہوتے ہیں۔ وہ بڑی امور کا اقتیاد نہیں کر سکتے نہ ایسے ظاہری موجودات پر غور و خوض کرتے ہیں۔ جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے اور جن کو عقل اچھی طرح سمجھ سکتی ہے، ابابلیں، عیفرہ، قلقلہ، اجڑا لایعجزنی جیسے اہم مسائل ان کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ اسے بھائی! یہ لوگ دجال ہیں ان سے احتراز کرتے رہو۔

جب یہ حالت ہو تو اسے بھائی! تمہیں چاہیے کہ فرسودہ بوڑھوں کی اصلاح میں کوشاں نہ ہوں یہ لوگ بچوں کے جیسے ناسد خیالات۔ ردی عادات اور وحشی اخلاق سے متصف ہوتے ہیں وہ تمہیں پریشان کر دیں گے اور اپنی حالت کی اصلاح بھی نہیں کریں گے تمہیں چاہیے کہ سلیم الطبع نوجوانوں کو نصیحت کرو۔ خدائے تعالیٰ

نے ہر نبی کو جو ان کی حالت میں نبوت عطا فرمائی اور اپنے ہر ایک بندے کو اس وقت حکمت سے سرفراز فرمایا جب کہ وہ عالم شباب میں تھا جیسا کہ اس نے فرمایا ہے اور یعنی اصحاب کیف ایسے نوجوان تھے جو اپنے رب پر ایمان لائے تھے۔ اور ہم نے ان کی ہدایت میں اضافہ کیا، اس طرح دوسری جگہ فرماتا ہے: یعنی فرد کی قوم نے کہا کہ کم نے ایک نوجوان کا ذکر سنا ہے جس کو اہل ایمان کہتے ہیں، ایک اور مقام پر فرمایا ہے: یعنی موسیٰ نے اپنے نوجوان ساتھی حضرت سے فرمایا، حقیقت یہ ہے کہ خدا اے تعالیٰ نے جب کسی نبی کو مبعوث کیا تو سب سے پہلے اس قوم کے بڑھوٹوں نے اس کی تکفیر کی۔

## انخوان الصفا کے مراتب نفیسیہ

انخوان الصفا کے نفوس کی قوت کے چار مراتب ہیں۔

پہلا مرتبہ ان کے جوہر نفس کی صفائی، حسن قبول اور سرعت تصور ہے یہ شہر کے اہل صنعت کا مرتبہ ہے جس کا ہم نے رسالہ ثانیہ میں ذکر کیا ہے۔ یہ قوت عاقلہ ان محسوسات کے معنوں میں اختیار کرتی ہے۔ جو پسند و برس کے سن سے قوت ناظرہ پر وارد ہوتے ہیں۔ دوسرا مرتبہ ایسے رؤسا کا ہے جو اہل سیاست سے ہوتے ہیں اس کی خصوصیات بھائیوں کی مراعات سخاوت نفس شفقت رحم وغیرہ ہیں یہ وہ حکیمانہ قوت ہے جو تیس برس کے بعد قوت عاقلہ پر وارد ہوتی ہے اس مرتبے کے لوگوں کو اختیار اور فضلاء کہتے ہیں۔ تیسرا مرتبہ اس اعلیٰ ہے۔ یہ بادشاہوں کا مرتبہ ہے جو امر و نہی امار، دفع عناد اور دشمن سے مقابلے کے وقت اس کی مخالفت کو نرمی و لطف و مرادات کے ذریعے دفع کرنے پر قائم ہیں یہ وہ قوت ناموسیدہ ہے۔ جو چالیس برس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ اس مرتبے کے لوگوں کو ہمارے بھائی فضلاء کہتے ہیں۔ چوتھا مرتبہ اس سے بھی اعلیٰ تر ہے۔ یہ تسلیم اور تائید اللہ کا قبول کرنا اور حق تعالیٰ کا عہد نیت بردہ کرنا ہے یہ وہ قوت حکیمہ ہے جو پچاس برس کے بعد پیدا ہوتی ہے قوت معراج کا اسی وقت ظہور ہوتا ہے۔ اسی کے ذریعے انسان عالم حکومت کی جانب پر واز کرتا ہے اور قیامت کے حالات جیسے بعثت، نشر، حشر، حساب میزان، اصراط، ووزج سے نجات اور خدا کے تعالیٰ کے قرب کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسی کی جانب نبیؐ عورت نے اپنے رسالہ ذہبیہ کے آخر میں اشارہ کیا ہے۔ اگر تو میری ہدایت کے مطابق عمل کرے تو بعد سے علیحدہ ہونے کے بعد ہماری باقی رہے گا۔ نہ تو پھر اس دنیا میں لوٹے گا نہ تجھ پر موت کا حمل ہوگا۔

دراجم ہو کہ اس امر کی جانب جن کو دعوت دی جاتی ہے انہیں ان چار حالتوں سے گزرنا ضروری ہوتا ہے۔

۱۔

۱۔ پہلے تو اس امر کی حقیقت کا اقرار کریں۔

۲۔ دوسرے مختلف امثال کے ذریعے اس امر کا واضح طور پر تصور کریں۔

۳۔ تیسرے خمیر اور اعتقاد کے ذریعے اس کی تصدیق کریں۔  
۴۔ چوتھے اس امر کے مناسب افعال میں کوشش کر کے اس کی تحقیق کریں۔

## انخوان الصفا کے فلسفے کی تحقیق

### انخوان الصفا کی نظر میں فلسفہ اخلاق

ہم نے جز اول کے دو رسائلوں چوتھے اور نویں اور جز دوم کے دوسرے رسالے اور جز سوم کے

چھٹے رسالے کی تفصیل پر اکتفا کیا ہے۔

انخوان الصفا نے ریاضی کے چوتھے رسالے میں علم موسیقی اور اس کے ان اثرات سے بحث کی ہے جو تہذیب نفس اور اخلاق پر عائد ہوتے ہیں اس کے ساتھ انہوں نے اس امر کی بھی صراحت کی ہے کہ ان کی غرض اس سے غنا اور صنعت ملاہی کی تعلیم نہیں بلکہ نسبتوں اور رنعموں کی تالیف کی کیفیت کا علم حاصل کرنا ہے جن کے جاننے سے تمام صنعتوں کی اہمیت پیدا ہوتی ہے۔ بعض سراہنے لے لیے ہیں جن کے اثرات نفس پر اسی طرح مرتب ہوتے ہیں جس طرح کہ کاریگر صنعتوں کے تاثرات ان مادی اشیاء پر جو ان کی صنعتوں کا موضوع ہیں۔ ان نفوس سے نفوس میں سرک کی لہر دوڑ جاتی ہے اعمال شاقہ کی طرف تحریک ہوتی ہے عزم میں قوت پیدا ہوتی ہے اور یہ وہ ہمارے کی نفع ہیں جو عموماً جنگ میں متعل ہوتے ہیں، بالخصوص جب کہ ان کے ساتھ ہنزدوں اشعار بھی گائے جائیں۔ بعض ایسے نفع ہیں جو پریشانیوں کو ابھارتے ہیں۔ ساکن نفوس کو حرکت میں لاتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہر قوم میں خوشی اور غم کے موقع پر موسیقی کا رواج ہے اور کبھی عبادت گاہوں، بازاروں اور تکلیف و راحت کے زمانے میں اسی کا استعمال ہوتا ہے۔ موسیقی امر دلوں، عودتوں، عاملوں، سبھوں کے پسند خاطر ہوتی ہے۔ اس کو شہزادان سفر میں بطور حدی کے استعمال کرتے ہیں اور شکاری تیز اور سنگ خوار کے شکار میں اسی سے مدد لیتا ہے۔

صوت کی دو قسمیں ہیں :-

جیوانی وغیرہ جیوانی جیسے پتھر، لہے، اگر گچ، پٹے اور مزامیر کی آواز، موٹی اور باریک آوازیں ایک دوسرے کی مخالف ہوتی ہیں لیکن جب ان میں ایک خاص نسبت پیدا ہو جاتی ہے اور باہمی امتزاج کے بعد موثر دل بن جاتی ہیں تو اس وقت وہ سامع کو خوش گوار معلوم ہوتی ہیں۔ حکمائے موسیقی نے نفوس کے بے بہت سے آلات و ادوات ایجاد کیے ہیں۔

واضح ہو کہ جب تک کہ جہرام اخلاق کی حرکات کی درجہ سے نفع اور اصوات نیابتی جائیں۔ اہل اخلاق کی قوت سامع کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ بچوں کی طبیعت میں اپنے ماں باپ کے حالات معلوم کرنے کا اشتیاق ہوتا ہے

اور شاگردوں اور متعلموں کو اپنے استنادوں کے واقعات دریافت کرنے کا عامۃ الناس کو قتل کے حالات سے دلچسپی ہوتی ہے اور قتل کا عالم کے احوال معلوم کرنے اور ان سے مشابہت پیدا کرنے کی خواہش ہوتی ہے جیسا کہ فیضی کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ بقدر طاقت بشری خدا کے تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ پیدا کرتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثا غورث نے اپنے نفس کی صفائی اور قلب کی ذکاوت کی وجہ سے افلاک اور ستاروں کی حرکات کے نظموں کو سننا اور اپنی جودت طبع سے موسیقی کے اصول اور راگوں کے اثرات کا استخراج کیا۔

واضح ہو کہ شرائع کے نفاذ سے انبیاء کی غایت دین و دنیا کی اصلاح ہے اور ان کا مقصد اعلیٰ ربوبی تکالیف اور اہل دنیا کی شقاوت سے نفوس کو نجات دلانا ہوتا ہے نیز موسیقار کے نظموں کے تاثرات سامعین کے نفوس میں مختلف حیثیت سے ہوتے ہیں۔ ان نفوس کو اس سے جو مسرود ولذت حاصل ہوتی ہے وہ ان کے عرفان کے مراتب اور محاسن میں ان کے مرغوبات کے لحاظ سے ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ چار وجہ سے انسان کے طبائع اور اخلاق میں اختلاف ہوتا ہے:-

پہلا ان کے اجسام کے اخلاط اور انی اخلاط کے مزاج کے لحاظ سے۔

دوسرا ان کے شہدوں کی زمین اور آب و ہوا کے اختلاف سے۔

تیسرا ان کے آبا و اجداد، معلمین اساتذہ، مرہبین، مؤدبین کے مذہب پر نشوونما پانے کی وجہ سے۔

چوتھا ان کے ولادت کے اصول میں اہل ان کے نطفے کے قرار پانے کے وقت احکام نجوم کے موجبات کی بنا پر۔

مراتب نفوس کی تین انواع ہیں جن میں سے ایک مرتبہ نفس الانسانی ہے اور نیز وہ جو ان کے اوپر ہیں اور

وہ جو ان کے نیچے ہیں۔ جو مراتب نفس کے نیچے ہیں ان کی تعداد سات ہے اور اس کے اوپر بھی سات ہیں۔ اس

طرح پر کل پندرہ مرتبے ہیں۔ ان میں سے ہم کو پانچ مرتبے معلوم ہیں جن میں سے دو انسان کے موقوف ہیں۔ اور وہ ملائکہ

اور قدسیہ کے مرتبے ہیں۔ مرتبہ ملکوت کو مرتبہ قدسیہ کو مرتبہ نبوت ناموسیہ کہا جاتا ہے اور

دو اس کے تحت ہیں اور دو نفس نباتی اور حیوانی کے مرتبے ہیں۔

بعض ایسے اخلاق اور قوی ہوتے ہیں۔ جو نفس نباتی شہوانی سے منسوب ہوتے ہیں۔ اور بعض حیوانی غفشی

سے اور بعض کا تعلق نفس ناطقہ الانسانی سے ہوتا ہے۔ بعض نفس عاقلہ حکیمہ سے منسوب ہوتے ہیں اور بعض کا تعلق

نفس ناموسیہ حکیمہ سے ہوتا ہے۔

اس کے بعد اخوان الصغاف نے ان نظریات سے بحث کی ہے جن کی رو سے عالم انسان کبیر اور انسان عالم صغیر

اس نظریے کے قائل بعض فلاسفہ لیونان بھی تھے۔ اس کی جانب ابن سینا نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے کہ ان

الاشان انطوی فیہ العالم الاکبر۔ اسی نظریے کو اسپینسر نے اپنے علم الاجتماع کی بحث کی بنیاد قرار دیا ہے

اخوان الصغاف نے حکماء کے اس قول کی کہ انسان عالم کبیر ہے۔ یہ تشریح کی ہے کہ عالم کے حکماء کی مراد زمین آسمان

اور تمام مخلوقات ہیں اور وہ تمام کائنات کو اس کے افلاک، طبقات سمائی، موابہ اور اکران کے ساتھ جسم واحد

کھتے ہیں۔ اور اس کے لیے نفس واحد قرار دیتے ہیں جس کی قوتیں جسم کے تمام اجزاء میں مساوی موقوف ہیں جیسا

کو انسان کا نفس اس کے جسم کے تمام اجزاء میں سرایت کیے ہوئے ہیں۔

اخوان الصفا نے جز دوم کے دوسرے رسالہ موسومہ "السماء والعالما فی تنہذیب النفس والاخلق" میں عالم کی صورت اور اس کے جسم کی ترکیب کی کیفیت بیان کی ہے جیسا کہ انہوں نے کتاب تشریح میں جبرائیل کی ترتیب کو بیان کیا ہے پھر ایک رسالے میں نفس کی ماہیت اور عالم میں پائے جانے والے ان اجسام میں اس کی قوتوں کے سرایت کرنے کی کیفیت واضح کی ہے، جو فلک محیط سے مرکز ارض تک پائے جاتے ہیں جس کے بعد ان کے حرکات کے اقسام اور عالم کے اجسام میں ان کے باہمی افعال کا اظہار کیا ہے۔

انہوں نے زمین کے اطراف فلک کے حرکات کو بہت الحرام کے گرد طائفین کے اختلاف دور سے تشبیہ دی ہے (صفحہ ۲۶، جز دوم، رسائل اخوان الصفا)

قیامت کے معنی کی تشریح یہ کیے کہ جب نفس بدن سے علیحدگی اختیار کر لیتا ہے تو اس کے لیے قیامت قائم ہو جاتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "من مات فقد تاهت قیامتہ" اس سے قیامت نفس مراد لی گئی ہے ذکر قیامت جبرائیل کی موت کے بعد جسم قائم نہیں رہتا۔

انہوں نے کہا ہے کہ جب نفس اس جسم سے علیحدگی اختیار کر لیتا ہے تو پھر اس کے ساتھ اس کو بقائیں ہوتی ہیں جو کچھ آثار ہی اس کے ساتھ باقی رہتے ہیں، سوائے معارف ربانی اور اخلاق جمیلہ کے جو اس نے حاصل کیے تھے جب وہ ان کی معارف کی صورت دیکھے گا تو اس سے اس کو ایک خاص مسرت حاصل ہوگی اور یہی اس کا ثواب اور راحت ہے۔

جز سوم کے چھٹے رسالے میں ماہیت عشق و محبت نفس و مرض الہی کے مباحث پائے جاتے ہیں۔ اکثر حکماء نے اس مرض کے عوارض شلا عشاق کی بے خوابی، الاغری، آنکھوں کا پچک جانا، مسرت نبض اور ٹھنڈک سالن وغیرہ کی تشریح کی ہے وہ اس کو جنون الہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اہلبانے اس کلام "مالیخولیا" رکھلے بعض کہتے ہیں کہ عشق ایک انتہائی شوق ہے جو مکمل اتحاد چاہتا ہے۔ اس لحاظ سے عاشق جس حالت میں بھی رہے ایک دوسری حالت کا طالب ہوتا ہے جو اس سے قریب تر ہو جیسا کہ شاعر کہتا ہے۔

لہ اعانقہاد النفس بعد معشوقۃ ابیہا وحل بعد العناق متدانی

لہ والشم ناھا کی تنزول صبا بقی فیزداد ما القی من الییمان

لہ خان فرادی لیس یشقی غلیلہ سوی ان تروی الزوجین تمین جان

اکثر لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ عشق اشیائے حنہ کے سوا کسی اور چیز سے نہیں ہو سکتا لیکن ان کا یہ خیال غلط ہے کہ "یادب مستحسن مالیس بالحسن" اکثر اجمعی نظر آنے والی چیزیں حقیقت میں اچھی نہیں

لہ میں عشق سے گئے ملتا ہوں تاہم میرا نفس اس کا شائق رہتا ہے لیکن کیا لگنے کے بعد بھی کوئی درجہ قربت ہوتا ہے۔  
لہ میں اس کے رخسار کا نور نہ لیتا ہوں تاکہ میرے جذبات میں کمی ہو لیکن میری دانشمندی میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔  
لہ میرے دل کی گویا یہ حالت ہے کہ اس کی سوزش کو کسی چیز سے شفا نہیں ہوتی سوائے اس امر کے کہ وہ میں اختیار ہو جائے۔



ہو تیں، حقیقت میں عشق کا سبب تو وہ اتفاقات ہیں جو عاشق و معشوق کے درمیان گزرتے ہیں اور ان کی تعداد زیادہ ہوتی ہے ان ہی اتفاقات میں سے وہ مناسبتیں بھی ہیں جو ہر حاسہ اور اس کے محسوسات کے درمیان پائی جاتی ہیں۔

وامنح ہو کہ اگر کوئی شخص کسی کے عشق میں مبتلا ہو جائے اور اس کے عشق میں رنج و محن برداشت کرے لیکن اس کے بعد بھی اس کا نفس خواب غفلت سے نہ جاگے یا بھول جانے کے بعد ایک دوسرے کے عشق میں گرفتار ہو جائے تو ایسی صورت میں سمجھنا چاہیے کہ اس کا نفس ناپاکی میں غرق اور نشہ لہرات میں محو رہے۔ خواص اور حوام میں صرف یہ فرق ہے کہ عامۃ الناس جب کسی خوب صورت صنعت یا خوب رو شخص کو دیکھتے ہیں تو ان میں اس کی طرف دیکھنے، اس کا تقرب حاصل کرنے اور اس پر غور و فکر کرنے کا اشتیاق پیدا ہو جاتا ہے لیکن خواص کی نظر تو صانع حکیم، مبدا و حلیم اور موصو و رحیم کی طرف لگی ہوئی ہوتی ہیں۔

اہم یہاں اخوان الصفا کے فلسفہ اخلاق کی اس قدر تفصیل پر اکتفا کرتے ہیں۔ اور جیسا کہ فارابین پر واضح ہوا ہو گا یہ حکمت، تصوف، ملکیات، اربا منیات کا مجموعہ مرکب ہے۔ چونکہ فلسفہ اخوان الصفا تاہیخ اسلام کے سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے اور اس کی تالیفات مکمل ہیں۔ جن میں صرف منبسط، تعلیق یا تفسیر ہی کے فقدان کی وجہ سے نقص پایا جاتا ہے اس لیے کیا ہی اچھا ہو گا اگر ان کی طباعت مصر میں از سر نو اچھے چھاپنے پر ہرگز نہ وہ فلاسفۃ اسلام کے سلسلے کی ایک بہترین کڑی بن جائیں۔

# ابن شہیم

۳۵۴ تا ۴۳۰ھ

ابوعلی محمد بن الحسن بن الشیم کا مقام پیدائش بصرہ ہے۔ وہ مصر کے مختلف شہروں میں منتقل ہوتے رہے اور ابن مقلدون کی طرح اپنی آخر عمر تک وہیں اقامت اختیار کی۔

ابن شہیم علوم ریاضی میں اپنے زمانے کے مشاہیر تھے۔ انہوں نے فلسفے کی جانب بھی توجہ کی اور ارسطو کی بہت ساری کتابوں اور ان کے شروح کی تفسیر کی۔ اسی طرح وہ طبیب بھی تھے، چنانچہ انہوں نے جالینوس کی بعض کتابوں کا خلاصہ بھی کیا ہے۔ وہ فن طب سے نفی حیثیت سے واقف تھے۔ انہوں نے اس کو کبھی بھی جامہ پہنایا نہ فنونِ معالجہ اور جراحی کی مشق کی۔

علم الدین قیصر بن ابی القاسم بن عبد الغنی بن مسافر الحنفی مہندس نے روایت کی ہے کہ ابن شہیم کا بصرہ میں کسی عہدے پر فخر کیا گیا تھا، اس نام کی وجہ سے ان کے فلسفے اور حکمت کی مشنولیت میں خلل واقع ہوا۔ اس لیے انہوں نے ان تمام مشاغل کو ترک کر دینے کا تہیہ کر لیا جو ان کے فلسفے کے مطالعے میں عارض تھے، اس لیے جنوں کا بسانہ کیا۔ چنانچہ اس حالت میں ایک زمانہ گزر گیا۔ بالآخر حکومت نے ان کو عہدے سے برطرف کر دیا۔

ابن شہیم چوتھی صدی کے وسط میں پیدا ہوئے ان کی ولادت ۳۵۴ھ میں ہوئی اور انہوں نے ۴۳۰ھ میں وفات پائی۔

بصرہ میں اپنے عہدے سے سبکدوش ہونے کے بعد انہوں نے مصر کا رخ کیا جو قدیم زمانے سے اس وقت تک عالموں اور ادیبوں کا علم و مادی رہا ہے۔ یہاں قاسمہ کی جامع ازہر میں اقامت اختیار کی۔ وہ عقلی اور تقلید سس کے نسخوں کو کھد کر فروخت کیا کرتے تھے۔ اور آخر عمر تک ان کی یہی حالت رہی۔

جس وقت وہ مصر میں تھے۔ حاکم باہر اللہ کو جو اس وقت بادشاہ تھا۔ ان کی خبر پہنچی۔ حاکم باہر اللہ فاطمی علوی تھا، بعض مورخین نے اس کو مجنون قرار دیا ہے اور بعضوں نے اس کی تکفیر کی ہے۔ لیکن موت سے قبل اس کے دو پوچش ہونے کی سب کو حیرت ہے۔ اس کو فلسفے سے بہت دلچسپی تھی۔ جب اس کو ابن شہیم کی خبر پہنچی اور فلسفہ ریاضی اور مہندس میں ان کی ذکاوت، جامعیت اور کمال کا علم ہوا تو ان کی ملاقات کا اس کو بے حد

اشتقاق پیدا ہوا۔

بن محمد ابن امروہ کے جن سے حاکم کو ابن شہیم کی ملاقات کا مزید اشتقاق پیدا ہوا۔ ایک یہ ہے کہ اس مندرس لہجہ کا یہ قول اس کے دیار مصر کو منتقل ہونے کے قبل حاکم کے لافون تک پہنچا تھا کہ اگر میں مصر میں جوتا تو دریائے نیل کے متعلق ایک ایسی تدبیر کام میں لانا جس سے اس میں زیادتی ہو یا کمی اور حالت میں فائدہ پہنچتا۔ مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ وہ ایک مرفوع مقام ہے جو انہیں مصر کی جانب سے پہنچے گئے ہیں۔

جمال الدین ابو الحسن بن الفطی اپنی کتاب تراجم الحکماء میں ابن شہیم کے اظہار جنون اور وطن میں اپنے عہد سے سکھ و دش ہونے کی یہی وجہ قرار دیتا ہے جس کی ابن ابی اصیبعہ نے بھی تائید کی ہے۔ اس کا سبب محض فطی کا اناہک نہیں تھا کیونکہ حاکم بامر اللہ نے جب ابن شہیم کا وہ قول جو اراضی مصر کی سیرانی کے اصول سے متعلق تھا سنا تو اس کو اس زمانے کے دیکھو کس کو دیکھئے کا اشتقاق پیدا ہوا اور مصارف کا اندازہ کرنے سے قبل بہت سا دور پیر پوشیدہ طور پر اس کے پاس بھیج دیا اور اس کی ملاقات کا اشتقاق ظاہر کیا۔

ابن شہیم نے جنون کے بہانے سے ترک وطن کی سبیل نکالنے کے بعد مصر کا رخ کیا اور جب مصر پہنچا تو حاکم بامر اللہ اس کے استقبال کے لیے نکلا۔ یہ دونوں بہت ناہو پر جو خندق کے نام سے موسوم ہے علاقے تھے یہ موضع اب تک کوہری القبر کے نام سے مشہور ہے۔ حاکم نے احترام کے ساتھ اس کو اتارنے کا حکم دیا اس طرح ابن شہیم شاہی ضیافت سے فیضیاب ہوا اور سفر کی تکلیف کو دور کیا۔

اس کے بعد حاکم نے دیائے نیل کے متعلق جو ابن شہیم نے وعدہ کیا تھا اس کی تکمیل کا حکم دیا۔

ابن شہیم کا مقصد تھا کہ ایک مقام پر (جس کو خزان اسوان کہتے ہیں) پانی کا خزانہ بنائے اور یہ بات مصری یا مغربی ہندسین بالخصوص انگریزوں کے سوچنے سے دس صدی قبل اس کے ذہن میں آئی تھی چنانچہ ابن شہیم فن تعمیر کے ماہرین کی ایک جماعت کو ساتھ لے کر نکلا تاکہ اس کی تدبیر کی تکمیل میں جو اس کے پیش نظر تھی ان سے مدد لی جائے۔ جب وہ انہیں مصر کے تمام اطراف و اکناف میں گھوم چکا اور اس مقام کے گزشتہ اقوام کے آثار دیکھے جو اصول صنعت، حسن تعمیر اور اشکال سازی، ہندسی کاریگری اور عمیر العقول تصاویر پر مشتمل ہونے کے لحاظ سے فقط کمال پر پہنچ چکے تھے۔ تو اس کو اس امر کا یقین ہو گیا کہ اس کے ارادے کی تکمیل ناممکن ہے کیونکہ اس نے خیال کیا کہ گزشتہ زمانے میں جو ماہرین فن گزرے ہیں۔ ان کو بھی اس تدبیر کا علم ہو گا اگر اس کا امکان ہوتا تو وہ ضرور اس کو عملی جامہ پہناتے۔ اس خیال کے ساتھ ہی اس کی بہت بہت ہو گئی اور اس کا دل بیٹھ گیا۔ اس کے بعد اس نے مشہور موضع جنادل کا رجہ شر اسوان کے قریب ہے) رخ کیا۔ یہ ایک مرفوع مقام ہے جہاں سے دیائے نیل کا پانی گرتا ہے۔ اس نے اس کا غور سے مطالعہ کیا اور ہر جانب سے اس کی آزمائش کی اس کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ اس کے مقصد کے لیے موزوں نہیں ہے۔ اس کے اپنے وعدے کے غلط دے سر پر باجوہ نے کا یقین ہو گیا اور شرمندگی کی حالت میں واپس ہوا۔ اور حاکم کے سامنے معذرت کی حاکم نے اس کے عذر و قبول کر لیا اور اس کو اپنا دیوان مقدر کیا۔ ابن شہیم نے اس خدمت کو رضا و رغبت سے

نہیں بلکہ بادشاہ کے خوف سے قبول کر لیا۔

ہمارے خیال ہے کہ ابن شہیمہ نے اپنے معاصر کے آثار کے معائنے کے بعد بابوس ہو کر اپنے ارادے سے ہندوستان نہیں آیا، بلکہ وہ ان کے آثار کے جمال اور اعلیٰ صنعت کو ہندوستان میں سے کوئی تعلق نہیں ہم نہیں سمجھتے کہ ان کے آثار کے حالات ابن شہیمہ نے اپنے وطن میں نہیں سنے، بلکہ اصلی سبب (جس کی وجہ سے اس اہم فریضے کے شروع کرنے سے اس کی بہت ہمت ہو گئی) یہ ہے کہ اس نے اس کام کی عملی و فنی کثیر معارف و مزدوری کا تعداد صد فی اوقات جو نہ کے دہانے پر کھدائی اور بنیاد کے لیے مزدوری تھی۔ اور موضع جنادل میں پتھر کے توڑنے کے متعلق اچھی طرح غور کر لیا۔

ابن شہیمہ نے لازمی طور پر ان امور کا اندازہ کیا جو اس کام کے لیے ضروری تھے۔ اس نے مصارف خطیہ اور ماہرین اہل فن کے مہیا کرنے کی دشواریوں پر بھی غور کیا۔ اس وقت مصر میں دولت کا فقدان اور آدمیوں کا قحط تھا۔ ابن شہیمہ ایک عقل مند حکیم کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے اس ارادے سے پہلے ہندوستان اور یہ اس سے بہتر تھا کہ وہ اس کام کا آغاز کر کے نامکمل چھوڑ دیتا۔ جس سے بلاد مصر کو بجلے فائدے کے نقصان پہنچتا۔ جب ابن شہیمہ واپس آکر دیوان مقرر ہوا تو اس کو اپنی فعلی کا احساس ہونے لگا۔ کیونکہ حاکم متون المراج تھا اور بغیر کسی سبب کے یا ادنیٰ سبب پر لوگوں کا خون بہانا تھا۔ اس لیے ابن شہیمہ کوئی ایسی تدبیر سوچنے لگا جس کی وجہ سے اس کو یہاں سے نجات مل جائے۔ اس کے لیے سولہ اس کے کوئی چارہ کار نہ تھا کہ اس کا طریقہ پر عمل کرے جو اس نے مصر سے نکلنے وقت اختیار کیا تھا۔ لہذا پھر اس نے جنون کا بہانہ کیا۔ اور یہ خبر عام ہو گئی کہ حاکم نے اس پر ایک پرہ مقرر کیا اور اپنی مصلحت کے لحاظ سے اس کے مال کو ضبط کر لیا۔ اور خدمت گزاروں کو اس کے لیے مقرر کیا۔ جنہوں نے اس کو مکان کے ایک گوشے میں قید کر دیا۔

ابن شہیمہ نے اسی حالت میں ایک زمانہ گزار دیا تا آنکہ حاکم نے وفات پائی۔ اس وقت پھر وہ صحیح السانخ ہو گیا اور اپنے مکان کو چھوڑ کر باب الادب کے ایک سقے میں اقامت گزریں ہوا۔ اس کا مال بھی اس کو واپس کر دیا گیا۔ اب وہ قالیق اور کتابت میں مشغول ہو گیا۔ وہ سالانہ اپنے کچھ ہوئے نسخوں سے تین کتابیں یعنی اقلیدس متنوعات، المجسطی و طرہ سود بناد مصری میں فروخت کرتا تھا۔ اس کی یہ قیمت معین تھی جس میں کمی زیادتی کی گنجائش نہ تھی اور یہی سال بھر اس کی گزر اوقات کا ذریعہ تھا۔

ابن شہیمہ ان مصنفین سے تھا جو اپنے شخصی حالات بھی کھاتے ہیں وہ اپنے قلم سے ہر سال وہاں کے تفصیلی واقعات لکھتا تھا۔ خلاصہ کے آخر میں وجہ کہ اس کا سن تربیہ برس کا تھا۔ اس نے جو مذاکرات ملن کیے ہیں اس میں لکھا ہے کہ:-

”میں زمانہ طفولیت سے مختلف لوگوں کے عقائد کا خود سے مطالعہ کرتا رہا ہوں۔ ان میں سے ہر سہ طبقہ نے اپنے اعتقاد کے مطابق رائے قائم کی ہے۔ چنانچہ مجھے تمام کے خیالات میں شرمک ہونے لگا۔ لیکن اس کا یقین ہو گیا کہ حق ایک ہے اور ان میں جس قدر بھی اختلافات ہیں وہ سلوک کے اعتبار سے ہیں جب مجھے امور

عقیدہ کا کمال ادراک ہو گیا اور اس وقت میں نے طلب حق کی طرف توجہ کی اور مجھے ان امور کے ادراک کا اشتیاق پیدا ہوا جن کے ذریعے توحیات کی طبع کاریوں کی قطع کھل جائے اور مشکوک مقننوں کی آنکھ سے پردے اٹھ جائیں تو اس کے بعد میں نے وہ بات دیانت کرنے کا ارادہ کیا جو مقرب الی اللہ بناوے جو اس کی رضا مندی کی طرف لے جائے۔ اور اس کی اطاعت اور تقویٰ کی رہایت کرے۔ میری حالت وہی تھی جس کو جالینوس نے اپنی کتاب "حیۃ البرزخ" کے ماقوس باب میں اپنے شاگرد کو مخاطب کرتے ہوئے لکھا ہے :-

"میں نہیں جانتا کہ بچپن سے کس قسم کے خیالات نے میری رہنمائی کی ہے۔ چاہو تو انہیں اتفاق پر محمول کرو یا اللہم اللہ کا تہجد اور دوایا جنوں سے تعبیر کر دے ابراہیم علیہ السلام جس طرف چاہو اس کو منسوب کر دو۔ میں نے عوام سے تصرف و معاملات کا اظہار کیا اور ان سے بے اتفاقی کی، صرف اثبات حق اور طلب جہم کو پیش نظر رکھا اور یہ بات میرے ذہن نشین ہو گئی کہ دنیا میں خدا نے تعالیٰ کا تقرب حاصل کرتے کے لیے ان دو امور سے بہتر اور قوی ذرائع نہیں ہو سکتے :-

ابن سہیم نے لکھا ہے :- اس کے لیے میں نے مختلف عقائد و خیالات اور مختلف مذہبی علوم کا بغور مطالعہ کیا۔ ان میں سے کوئی چیز کام کی بات نہ لگی۔ جن سے مجھے حق کی دریافت کا کوئی طریقہ نہ ملا۔ نہ یقینی امور کے جاننے کا کوئی نیا مسلک معلوم ہوا۔ آخر کو میں اس نتیجے پر پہنچا کہ حق کی دریافت سوائے ایسے افکار کے ناممکن ہے۔ جن کا مادہ امور حسی اور صورت اور عقلی ہوں۔ اس قسم کی ارادہ اور سکو کے علوم منطقی، طبیعیات، الہیات میں (جو میں فلسفہ میں) پائی گئیں، یہاں اس کو نہ ملے، جزئی، خاص اور عام امور کی بحث سے ابتداء کی ہے۔ اس کے بعد اس نے منطقی الفاظ کی تشریح کی ہے۔ اور ان کی ابتدائی اجناس میں تقسیم کی ہے اس کے بعد معانی سے بحث کی ہے جو الفاظ سے ترکیب پاتے ہیں اور ان سے کلام معلوم و تبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس نے وہ امور پیش کیے ہیں جو قیاس کا مادہ اور عنصر ہیں۔ اور ان کے اقسام بیان کیے ہیں مفصول اور خواص کی مراعت کی ہے۔ جن کے ذریعے وہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور یہ ان کے صدق و کذب کی بحث کو مستلزم ہے۔ اس کے ساتھ اس کے اختلاف، اتفاق، تضاد اور تناقض کو پیش کیا ہے بعد ازاں قیاس اور اس کے مقدمات اشکال اور انواع سے بحث کی ہے اور نتائج یعنی واجب ممکن متعین کا بھی تذکرہ ہے پھر اہمیت بران کی توضیح ہے اور مناعت، اہلہ و اعدیہ امرایہ، خطایہ شریعہ سے بحث کی ہے۔ بعد ازاں اپنی کتاب "الساحط الطبیعی" کے امور طبیعیہ کی تشریح کی ہے۔ اس کے ساتھ کتاب "المکون و المفاد و الآثار العلویہ" نبات و حیوان و سماح و عالم کتاب النفس پر علی الترتیب روشنی ڈالی ہے۔"

ان امور کی تحقیق و توضیح کے بعد میں نے علوم فلسفہ کی جانب توجہ کی۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ ریاضی، طبیعیات، الہیات۔ ان تینوں علوم کی تشریح کے ساتھ میں نے ان کے اصول و مبادی کے فروغ بیان کیے ہیں۔ جب میں نے انسان کی طبیعت کو فساد فنا کے قابل پایا تو ان تینوں علوم کی جس حد تک کہ میری فکر ان کا احاطہ

کر سکتی تھی اور قوتِ میزہ ان کے متعلق غور کر سکتی تھی، تشریح و تخیص کی نیز ان تینوں کے مشکل مسائل کی تالیفات ہذا یعنی ذی الحجہ ۱۱۸۸ھ تک توفیق کر دی ہے۔

## ابن ہشیم کی تالیفات

۱) شرح اصول اقلیدس (۲) اصول ہندسہ و عددیہ (۳) شرح محیطی اور اس کی تخیص (۴) الکتاب جامع فی اصول الحساب (۵) علم مناظر (۶) تحلیل مسائل ہندسیہ (۷) تحلیل مسائل عددیہ جبر و مقابلے کے ذریعے مع دلائل (۸) تحلیل مسائل ہندسیہ و عددیہ (۹) کتاب فی المساختہ (۱۰) حساب المعاملات (۱۱) احادیث المحور والابینہ بمجموع اشکال الهندسیہ (۱۲) قطوع المخروطات (۱۳) الحساب الهندی (۱۴) استخراج سمت القبلة فی جمیع المسکونہ مع جدول (۱۵) مقدمۃ الامور الهندسیہ (۱۶) کتاب فی آراء النطل (۱۷) رسالہ فی برہان الشكل الذی قد مرہ ازخیدس فی قسمۃ الزاویہ ثلثۃ اقسام و لم ییرہن علیہ (۱۸) تخیص مقدمۃ فار نور یوسس و کتب ارسطوطالیس الاربعہ المنطقیہ (۱۹) مختصر الکتاب السابق (۲۰) رسالہ فی صناعتہ الشعر بمنزجہ بین الیونانی والعرنی (۲۱) تخیص کتاب النفس لارسطوطالیس (۲۲) مقالہ فی مشکاتہ العالم الجری و ہوالانسان بالعالم الکلی (ملاحظہ ہو جو کچھ ہم نے اس موضوع پر اخوان الصفا کے حالات میں لکھا ہے) (۲۳) مقالہ فی العالم من جہۃ مبداء و طبیعۃ و کمالہ (۲۴) کتاب فی الرد علی یحیی النحوی ما نقضہ علی ارسطوطالیس وغیرہ من اقوالہم فی السواد و العالم (۲۵) رسالہ فی بطلان ما یزادہ المشکون من الشرح فیل غیر فاعل ثم فعل (۲۶) مقالہ فی طبیعتی الالم واللہ (فلسفۃ ابیقور) (۲۷) رسالہ فی طبیعۃ العقل (۲۸) مقالہ فی ان فاعل ہذا العالم انما یعلم ذاته من جہۃ فعلہ۔

✕

یہ اس فلسفی کی آخری تحریر ہے جو ہم کو دستیاب ہوئی ہے:-

”اس کتاب میں میرے مخاطب تمام انسان نہیں ہیں۔ بلکہ میری مخاطبت ایک ایسے شخص سے ہے جو ہزاروں بلکہ لاکھوں انسانوں کے مشابہ ہے۔ کیونکہ امر حق کو تمام انسان نہیں دریا فت کر سکتے صرف فاضل اور ذکی شخص ہی اس کا ادراک کر سکتا ہے۔ اس مخاطبت سے میرا منشا ویسے ہے کہ ان علوم میں میرا تہہ واضح ہو جائے اور اثر امر حق میں جو درجہ مجھے حاصل ہے وہ تحقق ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ ان علوم نے حقائق خیر، محاببت شیر اور ملائمت امور دنیوی کے بارے میں جن امور کو مجھ پر فرض گردانا ہے ان کا میں نے ابھی طرح تحقیق کر لیا ہے۔ ان علوم کا ثمرہ علم حق اور تمام دنیوی معاملات میں عدل کو پیش نظر رکھنا ہے اور عدل ہی وہ خیر مضی ہے جس میں انسان کی کامیابی کا دار ہے۔“

ابن ہشیم کی آخری تالیف ۱۱۸۸ھ کی ہے یعنی وفات سے ایک سال قبل کی۔

## ابن شہیم کے متعلق مزید توضیح

یورپ کے مورخین فلسفہ کا خیال ہے کہ ابن شہیم گیارہویں صدی مسیحی کے اوائل میں گزرا ہے۔ وہ قرون وسطیٰ میں ریاضی اور طبیعیات کے اکابر علماء سے تھا۔ اس کے درس اور مباحث کے آثار ریاضی کے نظریوں اور ان کی عملی تطبیق میں نمایاں ہوتے ہیں۔

ابن شہیم نے فلسفے کی جانب توجہ نہیں کی، جیسا کہ اس کے ایک قطعی اعراف سے جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، پتہ چلتا ہے، البتہ صرف ایک حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔ جس کا وہ اوائل عمر ہی سے متشوق تھا اس کی بحث کا محصل یہ ہے کہ فلسفہ تمام علوم کی اساس ہے اور اس سکوئی تا لیفات اس راستے کے لیے شمع ہدایت ہیں۔ ابن شہیم کے بیان کے مطابق اس نے یہ مسلک انسانی خدمت کی خاطر اور عوام الناس سے اپنے نفس کو محفوظ رکھنے کے لیے اختیار کیا تھا۔ (ص ۹۵ ج ۲ عمیون الانبیاء لابن ابی الصبیح) وہ فلاح انسانی کے لیے اپنی زندگی کو مباحث فلسفہ پر وقف کر دینے میں دو عظیم الشان فلسفیوں کے مشابہ ہے یعنی ابن رشد اندلسی اور اگست کو مت (جو حالید فرانس کا باشندہ تھا) ملاحظہ ہو کتاب دی بومیو و تاریخ فلسفہ عربیہ، لیکن قابل افسوس امر یہ ہے کہ اس کی کتابیں اور رسائل و سوائے چند کے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، ناپید ہیں۔ تاہم اس نے مریات اور یورپی ریاضی میں بہت شہرت حاصل کی۔ ابن شہیم کا ان لوگوں نے قیاس کیا ہے جو اس کے دو صدی بعد یعنی تیرہویں صدی میں گزرے ہیں۔ اس کا طریقہ فکر ڈیکارٹ اور اسپینوزا کی طرح ریاضی اصول پر مبنی ہے۔

عام طور پر علم نفس کے نظریات اور ادراک حسی میں اور باخصوص بصیرت کی بحث میں ابن شہیم کے کمال کا اظہار ہوتا ہے۔ نیز احساس کے مطالعے اور مختلف احساسات کے تقابل اور احساس کے معلوم کرنے کے طریقے اور ان کے باہمی امتیاز میں اس کے تجربہ علمی کا پتہ چلتا ہے۔ باوجود اس کے ابن شہیم نے ایک

شے کا مت اٹھا رکھیں صدی عیسوی (۱۱۷۹ء) میں پیدا ہوا اور ابن شہیم گیارہویں صدی میں گزرا ہے اس اعتبار سے ابن شہیم کا مت کے اسلاف میں سے ہے کہ کا مت ابن شہیم کے (م)

موقوفہ زندگی بسر کی۔ وہ حکمت کے دروازے کو کھٹکھٹاتا اور اس امر کا منتظر رہا کہ ایسا ان حکمت میں اس کو داخلے کی اجازت مل جائے اور وہ اس حقیقت سے واقف ہو جائے اس نے مادی زندگی میں کامیابی حاصل کرنی اپنی شان سے بعید سمجھی اور نہ اپنے وطن بصرہ میں اس کے حصول کی کوشش کی اگرچہ کہ اس نے بحث اور درس کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا تھا جس میں خاص طور پر ریاضی اور فلکیات کی تعلیم دی جاتی تھی۔

لیکن اس کے ارسطاطالیسی فلسفے نے وہ کامیابی حاصل نہیں کی جس کا وہ مستحق تھا اور نہ تاریخ نے ہمارے لیے سوئے اس کے ایک شاگرد کے نام کے کوئی اور چیز محفوظ رکھی۔ یہ امیر ابو لؤلؤا ہے جو ایک جری معری سپہ سالار تھا۔ اس نے گیارہویں صدی کے وسط میں حکمت، تاریخ فلسفہ اور ادب پر ایک کتاب لکھی ہے۔ جس میں اکثر دوسروں کے خیالات پائے جاتے ہیں۔ اور جدت کا نام نہیں۔ ابن ہشیم پر اس کی وفات کے بعد کفر کا الزام لگایا گیا۔ جس کی بنا پر تیرہویں صدی کے اوائل میں بغداد میں اس کی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں۔



## ابن عربی

پیدائش ۵۶۰ھ وفات ۶۳۸ھ

## محی الدین بن العربی

### تصوف پر ایک عام بحث

علم تصوف کی ابتدا اور ترقی تیسرے دور (یعنی دور عباسیہ) میں ہوئی یہ جدیدہ شدہ علوم سے ہے اور اس کا اصل الاصول کثرت عبادت۔ خدا کے تعالیٰ کی جانب کامل انہماک، و دعویٰ زریب و زینت المذت کمال و دعا سے احتراز اور خلق سے پہلو تھی کر کے خود کو عبادت کے لیے وقف کر دینا ہے۔

لفظ تصوف یا لفظ صوفیاء کی اصلیت میں علمائے اسلام کو اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ معنایا صوف سے مشتق ہے۔ اور دوسروں کا خیال کچھ اور ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ اس لفظ کا صوف سے اشتقاق اہل تصوف کے صوف پہننے کے لحاظ سے قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہم اس کی اس توجیہ کو غلط سمجھتے ہیں۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ لفظ صوفیاء سے مشتق ہے جس کے معنی حکمت الہی کے ہیں۔ صوفی وہ عظیم ہے جو حکمت الہی کا عالم ہوتا ہے اور اس کے لیے کوشاں رہتا ہے صوفی یا تصوف کی حقیقت حقیقت الہی تک پہنچنا ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ صوفیاء جو کچھ بھی حقیقت الہی کے متعلق کہتے یا لکھتے ہیں اس پر وہ فلسفیانہ بحث کرتے ہیں۔

ہماری رائے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ صوفیائے اس علم کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متعصب کیا۔ جب تک کہ یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں ہو کر فلسفے کا نقطہ اس میں داخل نہیں ہوا۔

## صوفیاء کا طریقہ

### اور ان کے مراتب و درجات

صوفیاء کے طریقے کہ عبادت یا ان کا طریق عمل اور حقیقت ہے۔ فعل ترک نفس پر محاسبہ نفس اور اخلاق ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ چند اصطلاحی الفاظ صوفیاء میں رائج ہیں۔ جن کے ذریعے وہ اپنے عبادے اور محاسبہ نفس کے طریقوں کا اور اپنے ذوق اور وجدانی حالات کا اظہار کرتے ہیں اور نیز ایک ذوق کے دوسرے ذوق کی طرف ترقی کی کیفیت بھی ظاہر کی جاتی ہے۔ اور وہ ان اصطلاحات کی بھی تشریح کرتے ہیں جو ان میں مستعمل ہیں۔

متصوفین کی بعض ایسی اصطلاحات ہیں جو ان کے مراتب کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان میں سے بعض کا ہمیں علم نہیں ہے جو ان کی محسوس اور عوام الناس میں رائج ہیں۔ اور بعض پوشیدہ امر سمجھے جاتے ہیں اکثر متوفیقین نے ان مراتب کا اس طرح ذکر کیا ہے کہ قارئین اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ یہ ایک قوم کا باطنی نظام ہے۔۔۔۔۔۔ جو بظاہر یہ وہ خفایا میں ہوتا ہے اور حقیقت کے اعتبار سے قوی الافر ہے۔ ان صوفیاء میں اذکار اہل اور اقطاب ہوتے ہیں۔ سب سے بڑھے قطب کو غوث کہتے ہیں۔ ان مرتبوں پر بعض فرقہ العرفانز رہتے ہیں اور بعض معنی ایک محدود زمانے تک۔ ان عددوں پر چونفاہز ہوتے ہیں وہ اپنی میراث کسی ایک سریر یا کئی سریرن یا اغیار کے لیے چھوڑ جاتے ہیں اور قوم میں اس کے متعلق بہت سی خبریں مشہور ہیں۔

ہر زمانے میں ایک قطب غوث ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے ان کو۔ صاحب وقت کہنا جاتا ہے ان اقطاب غوث سے اکثر صاحب مقام ادلیا ہیں جن کے مزارات مشہور ہیں۔ ان صاحبین کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ صاحب فرائض ہوتے ہیں جن میں سے اہم فرائض نظام کائنات پر حکومت کرنا اور خاص و عام امور کی تدبیر میں ایسے طریقوں کے ساتھ اشتراک کرنا جن کا علم صوفیاء کو ہوتا ہے اور ان کے سوا کوئی اور ان سے واقف نہیں ہوتا۔

اکثر متوفیقین نے ان امور کی تصریح کی ہے۔ بعضوں نے ان کی طرف بطور تبلیغ کے اشارہ کیا ہے۔ امام سروردی نے صوفیاء کے اقسام بتلائے ہیں۔ اور فرقہ ملائیت کی تشریح کی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی ظاہری زندگی قابل ملامت ہوتی ہے۔ اس کے بعد شجاعت کے رتبے کی صراحت کی ہے۔ جو صوفیاء کے طریقے میں سب سے اعلیٰ رتبہ ہے بلکہ یہ خدا سے دعا کرنے کے لحاظ سے نبی کی جانشینی ہے اور الگ کے مرتبہ شجاعت کو پہنچنے کا ماز

یہ ہے کہ وہ شیخ کے متعلق مطابق سیاست نفس پر مامور ہوتا ہے، جیسا کہ اس آیت شریفہ سے مترشح ہوتا ہے:-  
”لَوَافَقَتْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا الْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ“

وَلَعَنَ اللَّهُ الْفَافِقِينَ

ایسی حالت میں شیخ تخلیق یا خلاق اللہ کی تصویر بن جاتا ہے اور مرید شیخ کا معنوی جزو ہو جاتا ہے۔ اسی رفیق اور محب معنی کی طرف سیدنا یسوع مسیح نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔

”لَا يَدْخُلُ مَلَكُوتَ السَّمَاءِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَوْتَيْنِ“ (کوئی شخص عالم ملکوت میں داخل نہیں ہو سکتا جب تک اس کی پیدائش دوسرے نہ ہو) اس لحاظ سے کہنا جاتا ہے کہ حضرت شیخ محی الدین ابن عربی سیدنا یسوع مسیح کے قدم پر نئے جیسا کہ اور بزرگ سیدنا موسیٰ کے قدم پر تھے۔ اسی ولادت کے لحاظ سے سالک انبیاء کے میراث کا وارث ہوتا ہے۔ اور ان کے اس قول کے یہی معنی ہیں۔

”العلماء ورثة الانبياء“

سالکین کی چار قسمیں ہیں:-

(۱) سالک مجرد

(۲) مجذوب مجرد

(۳) سالک جس میں جذب ہو

(۴) مجذوب جو سالک بھی ہو۔

اول الذکر مرتبہ شیفت کا اہل ہوتا ہے اور نہ اس تک پہنچتا ہے اور ثانی الذکر شیفت کی اہلیت نہیں رکھتا۔ تیسرا شیفت کی اہلیت رکھتا ہے اور اس کے متبعین بھی ہوتے ہیں۔ جن تک اس کے علوم منتقل ہوتے ہیں۔ چوتھا صاحب مقام ہوتا ہے جو شیفت میں کامل ہوتا ہے۔

## صوفیا کی تعریف

### اور ان کی وجہ تسمیہ

تعریف کے تین معنی ہیں:-

(۱) صوفی وہ ہے جس کی معرفت کا خدا اس کے تقویٰ کے قدر کو نہیں نراہل کرتا۔

(۲) صوفی وہ ہے جس کا باطنی علم کتاب اللہ اور سنت کے ظاہری معنی کے خلاف نہیں ہوتا۔

(۳) گراہیں اس کو اللہ کے محارم کے پردہوں کو چاک کرنے پر آمادہ نہیں کرتیں۔

جنید فرماتے ہیں کہ ہم نے تصوف کو قیل و قال سے حاصل نہیں کیا بلکہ بھوکے رہتے- ترک دنیا اور موقوفات سے قطع تعلق کرنے سے

آپ کی مراد اس سے مجاہدہ اور شدائد کا مقابلہ ہے جس کے بعد صوفیہ ذوق کے مرتبے پر فائز ہوتے ہیں علما میں تصوف کی اصیت اور اس کے معنی کے متعلق اختلاف ہے۔

شیخ شہاب الدین ابو حفص عمر ابن محمد عبداللہ سہروردی اپنی کتاب عوارف المعارف کے اس نسخے میں جو شیخ محمد محمود شنیسی بن قاسم التکرلی کا تھا۔ اور جس کو انہوں نے اپنی تحریک کے ذریعے اپنے بھائی قریب رشتہ داروں کے لیے دائی طور پر وقف کر دیا تھا اور جو ہم کو مستعار طور پر دستیاب ہوا ہے۔ علام صوفیا کے منشا کا اس طرح تذکرہ فرماتے ہیں:-

ان رسول اللہ معلم قال: انما مثل ومثل ما بعثني الله به  
كمثل رجل اتى قومًا فقال يا قوم اتى رايت الجيش بعيني واتي  
انا النذير العريان فالتجأوا فاطاعه طائفة من قومه  
فادلجوا فانطلقوا على مهلهم فنجوا وكذبت طائفة منهم  
فاصبوا مكانهم فصبحهم الجيش فاهلكهم وجتاحهم  
فذاك مثل من اطاعتني فاتبع ما جلت ومثل من عصاني و  
كذب بما جئت به من الحق۔

رسول اللہ معلم نے فرمایا: میری اور اس شخص کی جس کے لیے مجھے بھیجا گیا ہے  
ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص کسی قوم کے پاس آئے اور کہے کہ اے قوم میں نے  
اپنی آنکھ سے ایک فوج کو دیکھا ہے اور میں تم کو علامہ عذاب سے ڈراتا ہوں  
پس نجات حاصل کرو اس پر قوم کی ایک جماعت نے اطاعت کی، وہ اندھیرے  
سے نکل کر اپنے مقام کو پہنچ گئی اور عذاب سے محفوظ رہی اور دوسرے گروہ نے  
کنکریب کی اور وہ اپنے مکان پر ادا ہوا۔ صبح کے وقت ایک فوج آئی اور ان سب  
کو ہلاک کر دیا۔ یہ مثالیں ہیں اس شخص کی جس نے میری اور میرے احکام کی  
اتباع کی اور اس شخص کی جس نے میری نافرمانی اور میرے احکام کی کنکریب کی۔

اس فرقے کے علما دیرمداہمیتے ہیں کہ جن لوگوں نے رسول اللہ معلم کی اطاعت کی ان کے قلوب میں صفائی  
پیدا ہو گئی۔ ان کا نام "صوفیہ" رکھا گیا۔ (جو صفا سے متعلق ہے) اور ان کے نفوس کا تقویٰ سے تزکیہ  
ہوا اور نہر سے ان کے قلوب معنی ہو گئے۔

امام سہروردی نے فرمایا ہے کہ صوفی مقرب ہے اگرچہ قرآن پاک میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔  
اس نام کا اطلاق ان افراد پر ہوتا ہے جو صوفیا کا لباس اختیار کرتے ہیں اور جملہ مشائخ صوفیا مقربین کے

طریقے پر ہوتے ہیں۔ اور ان کے علوم تقریباً ان کے احوال کے علوم ہیں۔ اور ابراہام سے جو مقرر ہیں کے حالات کا حصہ علم رکھتا ہو۔ اور ان کی کیفیتیں اس میں پیدا نہ ہوئی ہوں تو وہ تصوف ہے۔ اور جب ان کے کیفیات اس میں ظاہر ہونے لگیں تو وہ صوفی ہو جاتا ہے اور ان کے (یعنی تصوف اور صوفی کے) علاوہ جو بھی ان کا لباس اختیار کرے اور ان سے خود کو منسوب کرے وہ صرف ان سے ظاہری طور پر مشابہ ہے۔

شیخ ابو القاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری نے جو اس جماعت کے آئمہ سے ہیں اور ان کے علوم اور اخلاق میں سب سے بہتر ہیں کبھی ہیں۔ اپنی مشہور کتاب رسالہ قشیریہ (کے صفحہ ۱۶۴) میں تصوف کے متعلق لکھا ہے کہ صوفیاء کی اصابت ابو جعفر کی حدیث سے واضح ہوئی ہے۔ انہوں نے روایت کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے۔ آپ کی حالت یہ تھی کہ آپ کے چہرہ مبارک کا رنگ سفید تھا۔ آپ نے فرمایا کہ دنیا کا اصلی جوہر ترنہ ہر چکا ہے۔ اب صرف چمچٹ باقی رہ گیا ہے۔ لہذا اس وقت ہر مسلمان کے لیے موت ایک تحفہ ہے۔ استاد قشیری فرماتے ہیں کہ اس جماعت کا جو یہ نام رکھا گیا ہے۔ اس پر نہ کوئی قیاس شاہد ہے نہ اشتقاق۔ اور انہوں نے لفظ صوفی کو صوف کے لباس سے منسوب نہیں کیا۔ کیونکہ یہ گروہ صوف کے لباس سے متعلق نہیں تھا۔ اور ذہانوں نے اس کو مدینہ منورہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صوف (چبوترہ) سے نسبت دی۔ اسی طرح سے انہوں نے صفا سے بھی اس کی نسبت کی تھی ہے۔ کیونکہ صوفی کا اشتقاق صفا سے بعد از قیاس ہے۔ اور صفا اول سے بھی اس کو منسوب نہیں کیا۔ بہر حال شیخ قشیریؒ کو اس کی صحیح نسبت معلوم نہ ہو سکی۔ ہمارے خیال میں اگرچہ کہ بعض اکابرین کو ناگوار کیوں نہ گزیرے، یہ یونانی لفظ "یتو صوفیا" سے مشتق ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اس کے معنی حکمت ربانی کے ہیں۔ اس طرح صوفی حکیم فی سبیل اللہ ہے۔ ہر بزرگ نے تصوف کی تعریف اور معنی ان حالات کے لحاظ سے بیان کیے ہیں جو دوران سلوک میں پیش آتے ہیں۔

رویم ابن احمد بغدادی نے فرمایا ہے کہ تصوف تین فضائل پر مبنی ہے۔

(۱) فقر و اعتقاد کا اختیار کرنا۔

(۲) بخشش و ایثار

(۳) ترک تعزیم و اختیار

تمام علماء صوفی کی اس تعریف میں متفق ہیں :-

• صوفی وہ شخص ہے جس نے خدا سے محبت کی، اور اس کا طالب ہوا۔ اور دنیا سے اعراض کیا اور ذمہ اختیار کیا۔

# صوفیا کے بعض اصطلاحات

## جن پر سبھوں کا اتفاق ہے

صوفیا کے چند خاص الفاظ ہیں جن کو انھوں نے اپنے لیے مخصوص کر لیا ہے۔ اور اپنے اعراض کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ یہ ان رموز و کنایات کے الفاظ ہیں جو مشرق و مغرب کے مختلف گروہ میں رائج ہیں۔ ان کے تعلق علمائے یورپ نے بعض کتابیں اور مبہم تحریرات روح (ار جو) یا احسن کے نام سے تالیف کیے ہیں جن میں سے اہم اصطلاحی عالم تشو فرد کی کتاب ہے۔ ذیل کے الفاظ انہی میں سے ہیں۔

(الوقت) اس کے معنی وہ وقت ہے جس میں تو موجود ہے جیسے دنیا کا وقت یا سرور کا وقت۔ صوفیا کے اقوال میں سے ایک یہ ہے۔ "الاشتغال بفوات وقت ماضی تفتیح وقت شات" گزرے ہوئے زمانے پر افسوس کرتے رہنا موجودہ وقت کو بھی مٹانے کا ہے) ان کی ایک اصطلاح "صاحب وقت" ہے۔ جس سے وہ قطب غوث مراد لیتے ہیں۔

(مقام) یہ سالک کا ایک مرتبہ ہے جس کو وہ ایک گونہ تکلف اور جدوجہد سے حاصل کرتا ہے۔

حال :- ایک کیفیت ہے جو قلب پر بغیر کوشش اور ارادے کے طاری ہوتی ہے۔

قبض و بسط :- خوف و رجا کی حالتوں سے بندے کے ترقی کرنے کے بعد یہ کیفیات اس میں پیدا

ہوتی ہیں۔

جسبت و انش :- یہ قبض و بسط کے مافوق ہیں۔ جیسا کہ قبض و بسط خوف و رجا کے مافوق ہے۔

تواجد، وجد، وجود :- ان کے معنی اس مشہور واقعے میں بیان کیے گئے ہیں جو ابو محمد حریری اور ضیاء

کے درمیان پیش آیا۔

بھج و فرقی :- ابو علی دقاق نے ان کے تعلق لکھا ہے :- فرق وہ ہے جو تمھ سے منسوب ہوا اور جمع وہ

ہے جو تمھ سے سلب کر لیا جائے۔

جمع المجمع :- بالکلیہ استملاک، اور احساس کا فنا ہو جانا ہے۔ اس کے اوپر ایک درجہ ہے۔

الفرق الثانی :- اس مرتبے کے لوگ فرائض کی ادائیگی کے وقت صحو کی حالت کی طرف لوٹائے جاتے

ہیں۔

الافتاء و ابتقاء :- پہلے میں اوصاف مذکورہ ساقط ہو جاتے ہیں، اور دوسرے میں اوصاف مجودہ پیدا

ہوتے ہیں۔ اس کے دوسرے معنی بھی ہیں۔ لیکن یہاں ان کی تشریح کا موقع نہیں۔

الغیبت والمضور:- غیبت قلب سے ہوتی ہے۔ یہ احوال خلق کے علم سے بے خبری ہے کیونکہ خدا اس اپنے واردات میں مشغول ہوتا ہے۔ اور حضور کے مسنی یہ ہیں کہ مالک حق کے سامنے حاضر ہو کر نہ کہ جب وہ خلق سے غائب ہو گا تو حق کے ساتھ اس کو حضوری حاصل ہوگی۔  
الغمر والسكر:- غمر غیبت کے بعد احساس کی طرف رجوع کرنا ہے اور سکر وارد قوی کی وجہ سے کھو یا جانا ہے۔

الذوق والشرب:- یہ بھی کثرت اشک کے نتائج اور قوی واردات ہیں جو متصوف کے قلب پر قرب ہوتے ہیں۔ ان میں سے اعلیٰ مرتبہ دہی ہے۔

المری:- ان میں سے جو مرتبہ ذائقہ چمچے اس کو تسکرتے ہیں اور جو پی لے وہ سکران کھاتا ہے۔ اور جو بیراب ہو جائے وہ ساقی ہے اور جس کی محبت قوی اس کا شہد سب بھی دائمی ہوگا۔

الحق والاثبات:- حق عادت کے اوصاف کو رفع کرنا ہے۔ اثبات عبادت کے احکام کے قائم کرنے کو کہتے ہیں:-

الستر والتجلی:- اس کے معنی یہ ہیں کہ عوام پر وہ غفلت میں ہیں اور جو اص دوام تجلی کی حالت میں ہیں:-

المنازہ والمکاشفہ والمشاہدہ:- اس کے تین مرتبے ہیں:-  
البوارق والطارق:- یہ ابتدائی لوگوں کے صفات سے ہیں جو قبی ترقی کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلا ضعیف ہوتا ہے اور آخری قوی۔

البوادہ والجموم:- بوادہ وہ ہے جو غیب سے دفعہ مالک کے قلب پر وارد۔ درجموم وہ ہے جو بغیر کسی تعین کے قوت (وقت) سے قلب پر وارد ہوتا ہے۔

القرب والبعد:- قرب کا پہلا ترتیب انصاف بالعبادہ ہے اور بعد محاکمات سے ملوث مونا اور عبادت سے پہلو تہی کرنا ہے۔

الشرعیۃ والحقیقۃ:- شریعت التزام عبودیت کے حکم کو کہتے ہیں۔ حقیقت مشاہدہ ربوبیت ہے۔ وہ شریعت جس کی حقیقت تائید کو نہ نا قابل قبول ہے۔ وہ حقیقت جو شریعت سے معقدہ ہونا قابل حصول ہے۔

الانفس:- صاحب انفس کی حالت صاحب احوال سے زیادہ ترقی یافتہ اور مصطفیٰ ہوتی ہے۔ مگر وہ صرف صاحب وقت کو تبدی اور صاحب احوال کو درمیانی راستے میں اور صاحب انفس کو منتہی سمجھتے ہیں۔

الخواطر:- وہ خطاب جس کا درود و قلوب پر ہوتا ہے۔ اگر فرشتے کی جانب سے ہو تو الہام ہے۔ اور نفس کی طرف سے ہو تو وہ اجس کھاتا ہے۔ اور شیطان کی طرف سے ہو تو وسوسا اور اللہ کی جانب سے ہو تو اس کو خاطر حق کہتے ہیں۔

مہر نے ان اصطلاحات کو اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے تاکہ پڑھنے والے ان سے مطلع ہو جائیں اور

ان کے ذریعے وہ ان معنوں سے بھی واقف ہو جائیں۔  
اس کے بعد وہ اخلاق اور زندگی کے طریقے ہیں جو تصوف کے دستور سے بہت مشابہ ہیں۔ جن کو علما نے  
مشائخ اور صالحین کے اخلاق اور ان کے آداب کا طرے سے مستنبط کیا ہے۔  
انہی آداب اور قواعد سے ہیں توبہ، مجاہدہ، غلوت، تقویٰ، ورع، خوف ورجا، حزن و جوع ترک شوہر  
خوشی و خضوع، ترک حسد، بغیبت، قناعت، شکر، صبر و رضا، استقامت، عبودیت، صدق و حیا، ایقہ  
کے ذریعے تقار اور استسلام الارادہ،  
صوفیاء کے معاشرت کے آداب اور سفر اور صحبت کے احکام بھی مخصوص ہیں۔

## مشہور قدماے صوفیاء

### کے حالات

۱۔ ابو اسحق ابراہیم بن ادھم بن المنصور بخاری کے ایک ضلع کے باشندے تھے ایک ہمدانی شخص سے ہم نام  
”اللہ“ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد ملے میں سکونت پذیر ہو گئے۔ اگرچہ کہ وہ پہلے شاہی خاندان کے ایک  
رکن تھے۔ لیکن بعد میں انہوں نے امارت کو خیر باد کہہ دیا اور خود محنت کر کے بسر اوقات کرتے تھے سلاطین  
میں وفات پائی۔

(۲)

ثوہان بن ابراہیم البرافعیض ذوالنون مصری وفات ۳۳۰ھ وہ خود مولد تھے۔ اور ان کے باپ نوبنی تھے  
انہوں نے صحرا میں ایک اندر سے چینیڈول کو آسانی سے رنق ملتے ہوئے دیکھا۔ اس پر انہوں نے توبہ کی  
اور گوشہ نشین ہو گئے۔

(۳)

ابو علی فیض بن عیاض خراسانی میں ضلع مرو کے باشندے تھے۔ ۳۴۰ھ میں وفات پائی۔ ابتدا میں  
وہ ایک ڈاکو تھے اور ایک لڑکی پر عاشق تھے دیوار پھاڑ کر اس کے پاس پہنچا کرتے تھے۔ ایک روز کسی کو  
یہ آیت پڑھتے ہوئے سنا۔ ”الحریان للذین آمنوا ان تخرج قلوبہم لن یموتوا“ اس کے ساتھ  
ہی انہوں نے اپنے گناہوں سے توبہ کی اور ایک ایسے عشق کے متوالے بن گئے جو اس لڑکی کے عشق سے  
جدجدا افضل تھا۔



(۴)

ابو محفوظ معروف بن قہر و زکری (وفات ۳۳۵ھ) پیدائش کسی دوسرے قریب میں ہوئی۔ اس کے بعد مسلمان ہوئے۔ ان کا اساسی اصول عمل تھا یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت، مسلمانوں کی خدمت اور ان کو نصیحت۔

(۵)

ابو الحسن سری بن خلف سقلی، کرچی کے شہر گرد اور غنیہ کے ماموں اور استاد تھے ۳۵۳ھ میں وفات پائی۔ اپنے استاد کے نظریہ "طہائیت" کی تعلیم دیا کرتے تھے۔

(۶)

ابو نصر بشر بن الحرث الحافی مرو کے باشندے تھے۔ ۳۳۷ھ میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اتباع سنت، صالحین کی خدمت اور بھائیوں کو نصیحت اور اپنے اصحاب اور اہل بیت سے محبت کر کے ابراہ کے مراتب حاصل کیے۔

(۷)

الہدیزید طیفور بن عیسیٰ البسطامی۔ ۳۶۱ھ میں وفات پائی ہے۔ ان کے دادا مجوسی تھے۔ یہ امر ضمیمہ سے ہیں۔ ان کی تصنیفات اہم ہیں اور قیصرین کثرت سے ہیں۔

(۸)

ابو القاسم جنید، اس جماعت کے سردار اور امام ہیں۔ مقام پیدائش نماوند ہے اور عراق میں نشو و نما پائی۔ آپ کا قول ہے کہ "ہمارا یہ علم (یعنی تعقوت) کتاب اور سنت کے مطابق ہے۔ انہوں نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ ان پر خدائے تعالیٰ کی جانب سے براہ راست حکم کا فیضان ہوا ہے ان سے جب دریافت کیا گیا کہ کہاں سے استفادہ کیا تو فرمایا: خدائے تعالیٰ کے سامنے تیس برس تک اس بیڑھی کے نیچے بیٹھے رہے۔ اور اپنے مکان کی ایک بیڑھی کی جانب اشارہ کیا۔

(۹)

ابو عثمان الجیری۔ ۳۹۹ھ میں وفات پائی۔ اسے میں پیدا ہوئے اور نیشاپور میں سکونت اختیار کی۔

(۱۰)

ابو عبد اللہ احمد بن یحییٰ الجلاء ان کے ماں باپ نے ان کو خدا کے نام پر وقف کر دیا تھا یہ اکابر شائع سے تھے۔ خدا نے ان کو حسین قرآن کی مزا دی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ایک خوبصورت لڑکے کو دیکھا اور اپنے استاد سے سوال کیا کہ کیا خدا نے تعالیٰ اس کو بھی عذاب دے گا؟ استاد نے پوچھا کیا واقعی تم نے اس کی طرف نظر کی؟ اگر ایسا ہے تو عنقریب تم اس کا انجام دیکھ لو گے۔ پس جو کچھ ہوا اظہار ہے۔

(۱۱)

ابو سعید حسن بن ابی حسن یسار المیدانی بصری۔ آپ کی ولادت ۱۸۳ھ میں بمقام مدینہ منورہ بتلائی جاتی ہے آپ کے والد زید ابن ثابت کے آنداد شدہ غلام تھے۔ اور آپ کے والدہ خیرہ ام سلمہ کی خادمہ تھیں۔ آپ نے بصرے میں نشو و نما پائی۔ اس کے بعد مدینہ طیبہ میں قیام پذیر رہے۔ آپ نے مجاہدہ کیا۔ تحصیل علم کی اس کے بعد بصرے کے قاضی مقرر ہوئے اور ۲۸۵ھ میں فوتے برس کے سن میں وفات پائی۔

(۱۲)

ابو عبد اللہ حسین بن منصور الحلاج۔ آپ کی کنیت ابو المنیث تھی ۳۳۷ھ میں بمقام طور مینا آپ کی ولادت ہوئی۔ اور واسط میں نشو و نما پائی۔ اس کے بعد مکہ، ہند اور ترکستان کی سیاحت کی۔ ان کو در مرتبہ مزارا کا حکم سنایا گیا اور قید میں رکھے گئے۔ بالآخر سولی پر چڑھائے گئے اور فریقہ ۳۵۷ھ میں شہداء حاصل کی۔

# بعض اکابر صوفیا

جنہوں نے کتابیں تالیف کی ہیں

(۱) تاج الدین بن عطاء اللہ اسکندری شاذلی

شہداء میں وفات پائی۔ آپ کی قبر قاہرہ میں جبل نقطم کے دامن میں ہے۔

آپ کی تالیفات

(۱) الحکم العطاءئیر۔ مصر میں مع شہرہ طبع ہوئی ہے۔ ۱۲۸۴ھ و ۱۳۰۶ھ

(۲) تاج العروس و قلع النفوس فی الوصایا۔ دومرتبہ طبع ہوئی ہے۔

(۳) لطائف المنن فی مناقب الشیخ ابی العباس المرسی و شیخ ابی الحسن الشاذلی ۶۰۸ صفحے، مطبوعہ مصر

(۲) جمال الدین عبد الرزاق کلشانی

شہداء میں وفات پائی آپ کی تالیفات

(۱) اصطلاحات صوفیا۔ مطبوعہ کلکتہ ۱۸۴۵ء۔

(۲) رسالہ فی القضا و القدر مطبوعہ ۱۸۴۵ء

ان کی اصطلاحات کا ترجمہ یورپ کی زبانوں میں ہوا ہے۔ اور وہیں طبع ہوئی ہیں۔ ان کی قبر قاہرہ میں مشہور ہے۔ اور شاہراہ تختہ الرابع پر واقع ہے۔

(۳) عقیف الدین عبد اللہ بن اسعد یافعی

وفات ۶۶۵ھ آپ کی تالیفات

(۱) رد عن الیاء میں مطبوعہ مصر ۱۳۱۵ء

(۲) اسنی المفخر فی مناقب الشیخ عبد القادر (برلن میں اس کا قلمی نسخہ ہے۔)

(۳) مرآة الجنان و عبرة المتفطنان فی معرفت حوادث الزمان و تغلب احوال الانسان (یورپ کے کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے ہیں۔)

## (۴) قطب الدین عبد الکریم بن ابراہیم بن سبط عبد القادر الجیلی

وفات ۷۸۵ھ آپ کی تالیفات

(۱) التاموس الاظم والتاموس الاقدام فی الربیعین - جلد و اس کے نقلی نسخے یورپ اور مصر میں موجود ہیں

(۲) الانسان الغافل فی معرفۃ الاول والآخر - مطبوعہ مصر -

## (۵) عبد الرحمن البسطامی الحنفی الحرونی

وفات ۸۵۵ھ میں مقام بروسہ وفات پائی - آپ کی تالیفات

(۱) النوار فی السکینہ فی الغداح المکیہ

(۲) الدر فی الحوادث والمیر -

(۳) تراجم العلماء -

(۴) مناجج التوسل فی مباحج التوسل -

## (۶) ابن ابی بکر الجزولی السمالی

اواخر نویں صدی میں وفات پائی آپ کی تالیفات

(۱) دلائل الخیرات و دشوارق الانوار فی ذکر الصلاۃ علی المختار - یہ ایک مشہور کتاب ہے - جس کا اکثر

مسلمان آنحضرت صلعم پر درود پڑھنے کے لیے ورد کرتے ہیں - اور بعض تو اس کے ذریعے طلب حاجات کرتے ہیں -

## (۷) محمد بن سلیمان کفہجی

۸۹۵ھ میں وفات پائی - بلاد روم میں ولادت ہوئی اور تبریز و قاہرہ میں تعلیم حاصل کی -

آپ کی تالیفات

(۱) التیسر فی علم التفسیر

(۲) تفسیر آیات منقشات

## (۸) ابو عبد اللہ محمد بن یوسف الحسنی السنوسی اصفوی

وفات ۸۹۶ھ آپ کی تالیفات

(۱) کتاب عقیدۃ التوحید، المخرجة من غلات الجہل در بقية التقليد۔

(۲) عقیدۃ اہل التوحید العصری، جس کا نام "ام البراہین" ہے۔ جرجنی اور فرانسیسی زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے ہیں اور پیرنگ میں ۱۸۴۲ء اور جزائریں ۱۸۹۹ء میں طبع ہوئی ہے۔

(۳) شہاب الدین احمد بن زروق البرنوسی البرسی الفاسی۔ وفات ۱۹۹۹ء، تصوف پر ان کی کئی کتابیں ہیں۔

## تصوف کا منشاء

### اور اس کے اقسام

تصوف اسلامی کا منشاء قرأت قرآن اور عام طور پر اس کی دائمی تلاوت ہے۔ اس کے لیے معین مجالس ہوں نہ کہ ذکر جری کے مجالس لیکن مجالس ذکر لیکر مجالس طبع میں تبدیل ہو گئیں۔ ادا اہل متصوفین جیسے ذوالنون مصری، جنید، حلاج کا قول ہے کہ سماع وجد پیدا کرتا ہے۔

لیکن صوفیاء میں فرقہ خلافت کی ایک خاص حالت ہوتی ہے۔ امام سہروردی نے اپنی کتاب "عوارف المعارف" کے جزو دوم میں ان کے اوصاف بیان فرمائے ہیں۔ اور کہا ہے کہ: "خلافت نے سماع پر تنقید کی ہے۔ اور اس کو روحانی شوقوں میں شمار کیا ہے حلاج نے بھی اس پر اعتراض کیا ہے اور ذکر کو ایک ایسے قیمتی جوہرے تشبیہ دی ہے جو عابد کو مہربوسے محاب میں رکھتا ہے۔ لیکن بغداد کے صوفیائے جوامعاب سماع میں خلافت اور دیگر معتزلیں کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ سماع مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ احساس مفقود ہو۔ اور وجدانی حالت پیدا ہو جائے یہ چوتھی صدی ہجری کے واقعات ہیں۔ ساتویں صدی ہجری میں عراق اور مشرق عربی میں ہند کے متصوفین کا ورود ہوا۔ جو مکمل المیڈین کے شعبہ ہاؤز کے مانند تھے، کیونکہ انہوں نے صوفیہ کے حلقوں میں مختلف پوشیدہ شعبہ سے داخل کیے ہیں جن کے ذکر سے ہم بیاں اعراض کرتے ہیں، اور ان کا نام "ربیع اسرار" رکھا تھا۔

اس کے بعد انہوں نے ذکر کے علاوہ اور دوسرے عجیب و غریب طریقوں کا امتداد کیا جیسے رقص جس کو اس کے مختصر جن نے افلاک کے دوسرے کی وضع پر ایجاد کیا تھا جو اس زمانے تک "مولویہ" درویشوں کے تیجوں میں رائج ہے۔

اس کے بعد کپڑے چاک کرنے کی عادت کا رواج ہوا۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ذکر کے دوران میں لباس کو چاک کریں اور یہ ان امراء کی تقلید ہے جو لوٹریوں سے گناہتے اور عیش و طرب کی حالت میں کپڑے چاک کیا کرتے تھے۔ اس کے بعد ذکر کو مفقود ہو گیا۔ لیکن ایسے اعمال کی ابتدا ہوئی جو شعبہ سے سے مٹنے لگتے

ہیں جیسے کہ صوفیہ کے بعض فرقوں میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً بعض کے رعاۃ قاہرہ کے ہوتیہ کناس و مغرب اقصیٰ کے عیسویہ ہیں۔ اس قسم کے شیعہ سائپوں اثر وہوں اور شعلوں کا کھانا اور جلتے ہوئے لہے کی سلاخ سے بدن کو زخمی کرنا ہیں۔ صوفیہ نے قرآن سے تمام رموز و اشارات منبسط کیے ہیں۔ جنہیں وہ اپنے طریقوں میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسے صلوٰۃ، نور، نار، شجرہ، شراب، اکاس، سلام، دخول المقربین، اجل، جبل، غریبیت کا راستہ، سفر، اسرار، حدیث، غبطہ و یوم مزید، (جس کو تفصیل کے ساتھ شیخ عباسی نے کتاب "التوہم" میں بیان کیا ہے، ویر، شمع کی روشنی میں ساقی کے ہاتھ سے شراب اس کے بعد عبادت الشماش۔

وہ مسائل جو شریعت ظاہر میں پائے جاتے ہیں۔ وہ صوفیہ کے عین مسائل ہیں جیسے عدل، رضا، توکل، تفویض، تفویض، تہم، المحذات، تقدم الشواہد، التعلق، باخلاق اللہ عزوجل۔ تجربہ سے توحید کی جانب انتقال۔

اس کے بعد اس سنت صوفیہ کے بعض قابل اعتراض حالات سے واقف ہوئے جیسے ان کا یہ قول کہ مقام خلعت میں شہوتوں کو فنا ہونے کے بعد رخصت و اباحت سے متمتع ہوتے ہیں۔ غنی کو فقر پر تفصیل دینا۔ ملاست۔ حلول وغیرہ۔

جب ذوالنون مصری اور ابن ابی الحواری نے اپنے اصول جیسے "شعور" تقدس عین جمع سبحانی با اعظم شافی پیش کیے تو اہل سنت نے صوفیہ کو اذیت دینے میں پس و پیش نہیں کیا۔ اور بظاہر خزانہ اور نثری کو جلا وطنی کا حکم دیا۔ ان میں سے مسعود حلاج اور ابن عطا کو سولی پر چڑھایا گیا اور ان کے ہاتھ پیر کاٹ ڈالے گئے۔

اہم علاج کے حالات سے کامل واقفیت کے لیے ہم اپنے مریدان قاریین کو ایک مفید اور نادر کتاب کا حوالہ دیتے ہیں۔ جس کو علامہ کوہزہ ماسینوں نے دو ضخیم جلدوں میں "تغذیب الحیثین بن مسعود الحلاج الشہید الصوفی فی الاسلام الذی نفذ فیہ القصاص فی بغداد فی ۲۶ مارچ ۱۹۲۲ م" کے نام سے مرتب کیا ہے جو چارلس میں ۱۹۲۲ء میں امام کی شہادت کے ہزار برس بعد طبع ہوئی ہے۔

جب پہلی مرتبہ اہل سنت نے بعض تصوفین کو سزا دے کر ان کو متنبہ کیا تو اس کے بعد سرکار نے کتاب "لمحہ" پیش کی۔ جس میں مرید اور ہلک کو ان امور کے بیان کرنے سے منع کیا ہے جس کی مباحث جائز نہیں جیسے عبودیت اور بشریت سے فنا، ثبات، الثوار شواہد اور مستحبات میں حلول کرنا۔ اس کی تائید سبکی نے کتاب و غلات "میں اور غزالی نے کتاب "احیاء" میں کی ہے۔ اس میں مذکور ہے کہ اہل سنت صوفیہ کے بعض اقوال سے جن کا سمجھنا عوام کے لیے دشوار تھا گھبرا گئے، جیسے ابن عربی کا قول کہ خدمت عبادت سے افضل ہے۔ یہ تمام شاذ و نغریوں پر ولایت کرتے ہیں۔ انہی میں صوفیہ کے بعض ایسے اقوال ہیں کہ ممکن ہے کہ ظاہری مفہوم کے سوائے ان کے کچھ اور معنی بھی ہوں، جیسے شبلی اور حلاج کے اقوال۔ البتہ کیلانی۔

نعمانی، ابن عربی کے شذایات کسی پڑھنے والے کی سمجھ میں نہیں آ سکتے سوائے اس کے کہ وہ اس سے کوئی ایک بات ہو یا تو وہ ایسا شخص ہو جس پر خدا کی جانب سے کشف ہو یا وہ قوم کے اسرار سے واقف ہو بعض کی توفیق علامہ محمد بن مشاکر ابن احمد الکلبی نے اس طرح کی ہے شیخ محمد بن الدین ابن عربی کے کلام میں جو کچھ بھی قابل فہم ہے بہتر ہے۔ اور جو مشکل ہے اس کے علم کو ہم خدا کے سپرد کرتے ہیں۔ نہ ہم ان کی اتباع کے لیے مکلف ہیں اور نہ ان کے اقوال پر عمل کرنا ہمارے لیے لازمی ہے۔ یہاں ہم صوفیاء کے مبہم کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں۔

قسم اول :- ان اسرار سے متعلق ہے جن کا اطلاق انہوں نے احوال و مقامات پر کیا ہے۔ اور ان کی تعبیر کے لیے ایسے ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جو دوسروں کے نزدیک عام معنی رکھتے ہیں جیسے "نفقہ" "نیت" "نفاق" "رمضا" "فوت" اور ان کو طریقی و مصلیٰ کے درجات پر دلالت کا ذریعہ قرار دیا ہے جو آدمی نے اپنی کتاب منازل السائرین میں ان کی کافی طور پر تشریح کی ہے۔

دوسری قسم :- نظریہ شاذ پر مشتمل ہے جس کا اس سے قبل ذکر ہوا ہے۔ اس سے ان کے نفس کے حالات کا اظہار ہوتا ہے جس کی ترمین مبہم کلام سے کی گئی ہے۔ اور جس پر اہل سنت اور غیر راسخ علماء اعتراض کرتے ہیں جیسے ان صوفیاء میں سے بعض کا یہ قول کہ

قد می علی رقاب الاولیاء

## احادیث قدسیہ

جو کہ تصوف میں متعدد اقوال بیان کرتے ہیں جن کے معنی مختلف ہوتے ہیں۔ اور جن سے وہ اپنے حالات کے بیان میں التماس و توجہ یا تجلی یا فتوح ربانی کے ذریعے واقف ہوتے ہیں۔ اس لیے نظریہ احادیث مرسلہ اور احادیث قدسیہ پیدا ہوا۔ علوم و روایت و اسناد حدیث میں جو معتبر اور متفق علیہ اصطلاحات بیان کیے گئے ہیں۔ صوفیاء نے ان سے بالکل بے اعراض کیا ہے۔ احادیث قدسیہ کے مشہور راویوں میں ایک ابو ذر غفاری ہیں جن سے ایک حدیث روایت کی گئی ہے۔ "من تقرب الی شبرا۔ دوسرے کعب ہیں جن سے یہ حدیث روایت کی گئی ہے۔ "ید اللہ مع الجماعة"

ایک ابن مسعود ہیں جن سے یہ حدیث روایت کی گئی ہے۔

طوبی لمن لم یستغل قلبہ لما تری علینا

حسن بصری سے روایت کی گئی ہے۔ من عشقی عشقتہ





غیر مشکوک ہے۔ صوفیاء نے اپنی سند کا انحصار لامحالہ عشر کریا ہے۔ وہ ایک ایسے ولی میں جنہوں نے حیاتِ ابری حاصل کر لی ہے۔ اور ہر ایک سو بیس برس کے بعد ان کا شباب عود کر آتا ہے وہ روئے زمین کے اطراف و اکناف میں دو آگشت لگاتے رہتے ہیں اور مخلوق کی حاجت کے لحاظ سے خدا نے تعالیٰ جہاں ان کو جانے کا حکم دیتا ہے۔ اس کی تعمیل کرتے ہیں۔ سمٹانی نے ان کے مکمل نام کی صراحت کی ہے۔ ان کا اسم گرامی ابو العباس بیہق بن عقیان بن فالج الحنفی ہے۔ صوفیاء کے اعتقاد کے مطابق روئے زمین پر ابدال پائے جاتے ہیں۔ جو اس کے باطنی یا روحانی ستون ہیں اگر ان کا وجود نہ ہو تو تمام دنیا میں مادیت پھیل جائے اور وہ تنہا ہو جائے۔ ان میں سے چالیس ابدال ہیں۔ ان کے ساتھ تین سونقیب استر نجیب اور سات امین ہیں۔ ان میں سے ابرار، اقدار، اختیار بھی ہیں۔ اور چار عمائد ہیں۔ انہی میں سے اصنیبا بھی ہیں اور ان سب کے مافوق قطب الثغوث ہیں۔ جن کے دائیں اور بائیں جانب دو امام ہیں۔

مغربی نے روایت کی ہے کہ ان میں سے رئیس اپنے محکم کو جانتے ہیں۔ لیکن عکس ممنوع ہے۔ جو امر یہاں قابلِ غور ہے یہ ہے کہ تصوف اسلامی اسلام سے علیحدہ کوئی نظام نہیں اور نہ وہ نصراۃ یا بدویت (بدھ مت) سے ماخوذ ہے۔ بلکہ اصول تصوف قرآن، حدیث، عقیدہ اسلام اور شائریں میں فی نفسہ موجود ہیں۔ یہ تو ہم مانتے ہیں کہ تصوف کے نظامات جن کی بنیاد زہد و نفس کشی پر ہے۔ دوسرے ادیان میں بھی موجود ہیں۔ لیکن تصوف اسلامی خالص اسلام نظام ہے جیسا کہ ہم نے اوپر توضیح کی ہے۔ اور لا رھبانیۃ فی الاسلام صیح حدیث نہیں اور علمائے حدیث میں کوئی بھی اس کے استناد کی صحت کے قائل نہیں ہیں۔

اسی طرح آنحضرت صلعم اور صحابہ نے بعثت سے قبل اور اس کے بعد عیش و عشرت اور آرام طلبی کی زندگی بسر نہیں کی بلکہ ان کا زمانہ حیات سخت نفس کشی اور تحمل کا ایک مرقع تھا۔ یہ عیسٰی حقیقی و انعامات لیکن واقعہ کے دوست ابن مسعود نے طبقات میں اس کے خلاف بیان کیا ہے کیونکہ واعدی ابن سعد اور اواخر قریش ثانی کے دیگر مثالی علمائے ضعیف اور بے سند حدیثوں میں ایسے اقوال تلاش کیا کرتے تھے جن سے آرام طلبی اور تہیش کی زندگی کی تائید ہو جو اس زمانے کے بادشاہ اور امرا کا نصب العین تھی۔

چونکہ تصوف کی بنیاد زہد و جفا کشی پر ہے۔ اس لیے بعض متصوفین نے اس میں اس قدر غلو کیا کہ تمام خواہشات کو یک لخت ترک کر دیا۔ یہ بات بعید از قیاس نہیں۔ بلکہ حقیقت یہی ہے کہ تصوف کی نظم ریزی آنحضرت صلعم اور صحابہ کے زمانے ہی میں ہو گئی تھی۔

اس امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ کلمہ صوفی صوف سے منسوب ہے اور یہ وہ نظریہ ہے جس کا ابن خلدون قائل ہے اور جو کلمہ قدرین صحت بھی ہے کیونکہ بعض متصوفین صوف پہننے کے عادی

تھے اور ایک عربی ملک انہوں نے صوف کے لباس کو اپنے لیے ایک امتیازی علامت قرار دی تھی یہاں تک کہ سفیان ثوری (جو ان کے آئمہ سے ہیں) اریشم کے اوپر صوف پہنا کرتے تھے چنانچہ لوگوں نے اس پر اعتراض بھی کیا۔ اصل مقصود۔ خیر صوف تھا۔ اس کے بعد صوفیا نے سیدنا مسیح یا ان کے حواریوں یا امام حسین رضاعی کی تقلید کے الزام کے خوف سے اس لباس کو بالکل ترک کر دیا۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ محمد ان صوفیا کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا مندرجہ ذیل حضرات بھی صوفیا میں اکابر اولیاء گزرے ہیں مثلاً مالک بن دینار۔ بو تاتی۔ سفینائی، وہیب بن الودین اسباط مسلم الخوص البسطامی، القسری۔

## حکیم الہی محی الدین ابن عربی

### کے حالات

محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبد اللہ شیخ محی الدین ابو بکر طائی حاتمى اندلسی جو ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں۔ درمغنان شہر میں بمقام مرتبہ اندلس میں تولد ہوئے۔ ان کے بچپن کے حالات پر وہ غیب میں ہیں۔ صرف اس قدر بت چلتا ہے کہ جب انہوں نے نشوونما پائی تو پہلے اپنے وطن ہی میں تحصیل علم کی۔ اور ابتدائی علوم کی تکمیل ابن بشکوال سے کی۔ پھر مرقہ، دمشق۔ مکر اور بغداد کی سیاحت کی اس کے بعد علم اور کمال انسانوں کی طلب اور سیاحت کے شوق میں روم کے شہروں میں اقامت گزین رہے۔ جب یہ روم کے شہروں میں تھے تو اس ملک کے حاکم نے ان کی شہرت سنی اور ان کے پاس گنجایب اس کی نظر ان پر پڑی تو اپنے ساتھی سے کہہ اٹھا کہ اس شخص کو دیکھنے سے تو بڑے سے بڑا آدمی بھی گھبرا جائے گا۔

محی الدین سے حاکم کے اس قول کے معنی دریافت کیے گئے تو انہوں نے کہا کہ جب وہ مکہ میں تھے تو ایک شیخ صانع کی انہوں نے اخلاص کے ساتھ خدمت کی تھی اور انہوں نے یہ دعا دی تھی کہ خدا کی مخلوق میں جو جس سے بڑتر ہو وہ تیرا مطیع ہو جائے۔ اسی کے آثار تھے جو شاہ روم نے مشاہدہ کیے۔ جب شاہ مذکور کے دل میں شیخ کی محبت جاگزیں ہو گئی تو اس نے ان کو ایک مکان مقرر دینے کا حکم دیا جس کی قیمت ایک لاکھ دینار تھی۔ روایت کی گئی ہے کہ ایک دن کوئی سائل ان کے ہاں آیا اور کچھ بخشش طلب کی تو محی الدین نے فرمایا میرے پاس سوائے اس مکان کے کچھ نہیں ہے لہذا یہ کہہ کر مکان سے روانہ ہو گئے۔

ابن سدی نے ان کے حالات میں لکھا ہے کہ :-

”ابن عربی عبارات میں ظاہری مذہب رکھتے تھے اور اعتقادات میں باطنی المنہج تھے۔ انہوں نے حج کیا لیکن اپنے شریکوں کی طرف نہیں لوٹے، انہوں نے ابن بشکوال اور بڑے شہروں کے مختلف علماء سے جن سے ان کی تعلقات ہوئی تحصیل علم کی۔ ان میں سے ایک سلفی ہیں۔ یہ بزرگ ہیں جنہوں نے شیخ کو حدیث کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ وہ انہیں سے رعایت کرتے ہیں۔“

بلاشبہ شیخ اکبر نے علم تصوف میں اقبیاز حاصل کیا۔ اس کا بین ثبوت ان کی عالمی شہرت اور کثرت تصانیف ہیں۔ وہ ایک مقام سے دوسرے مقام پر علمائے حقیقت اور اہل تقویٰ کی تعلقات کو جایا کرتے تھے۔

شیخ شمس الدین امجدی الدین کی تالیفات کے متعلق لکھتے ہیں :-

”شیخ کے کلام میں وسعت پائی جاتی ہے۔ ذکاوت قلبی، قوت حافظہ اور تصوف پر تحقیقی نظر کے اعتبار سے وہ اپنی نظیر آپ ہیں۔ عرفان میں ان کے تالیفات بے شمار ہیں۔ شمس الدین کہتے ہیں :- اگر وہ اپنے کلام میں غلو نہ کرتے کوئی معنائی نہ تھا۔ شاید یہ غلو انہوں نے سکریہ یا غیبت کی حالت میں کیا ہے۔“

شیخ قطب الدین ایوبی نے ان کی کتاب مراۃ پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”محمی الدین کہتے

تھے کہ میں اللہ تعالیٰ کے کاسم اعظم کو جانتا ہوں۔ اور کہیائے بھی واقف ہوں۔“ علامہ محمد بن رشک بن احمد الکلبی نے محی الدین کے متعلق لکھا ہے کہ ”جو کچھ ہم ان کے کلام سے سمجھتے ہیں وہ بہتر ہے، اور شکل سے کو خدا کے سپرد کرتے ہیں، نہ ہم کو ان کی اہمیت لازمی ہے نہ ان کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے۔“

محی الدین ابن عربی نے اٹھائیس<sup>۲۸</sup> ربیع الثانی ۶۳۵ھ میں ۷۸ برس کی عمر میں وفات پائی۔

ان کی وفات قاضی محی الدین بن الزکی کے مکان میں ہوئی۔ جمال ابن عبدالخالق اور قاضی موصوف نے ان کو غسل دیا۔ اوسامہ الدین بن محاسن پانی دے رہے تھے۔ اس کے بعد ان کو تراسیوں سے لگے مہماں وہ مدفن بنی الزکی میں سپرد خاک کیے گئے۔

اس وقت ان کی قبر شام میں بمقام صالحیہ ایک مسجد میں واقع ہے جو انہیں کے نام سے مشہور ہے، اور اس کے قریب امیر عبدالقادر الجزائری کی قبر ہے۔

شیخ جمال الدین الزمکانی نے لکھا ہے :-

”شیخ محی الدین بن العربی معارف الہیہ میں بحر ذخار ہیں۔“ اور اپنی بعض تالیفات میں صدیقین کے مقام کی فضیلت بتلا کر ان کے بعض کلام کو نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”محی الدین اور ان کے ہم پلہ اہل طریقت کا کلام اس لیے نقل کیا گیا ہے کہ یہ لوگ ان مقامات کے حقائق سے بہت زیادہ واقف تھے۔ اور ان امور میں ذہیل ہونے کی وجہ سے کامل بصیرت رکھتے تھے۔ اور ذوق کے ذریعے ان کی تحقیق کرتے تھے۔“

اور جو شخص کسی شے کے متعلق اندرون ذوق خبر دے وہ یقینی امور کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔ پس تم  
 خیر ہی سے دریافت کرو۔ مندرجہ ذیل اشعار صوفیانہ نظم میں ان کے اسلوب کو ظاہر کرتے ہیں:-  
 ۱۔ نفسی الفداء لبیعین خرد عرب      لعین ملکی عند لثم الرحن والحجر  
 ۲۔ ما استدل انما ماتت خلفهم      الا بریحهم من طیب الاشر  
 ۳۔ غا زلت عن غزلی فی هن واحد      حناء لبیس لہا اخت من البشر  
 ۴۔ ان اسفرت عن محبھا اذ تک شیء      مثل الغنالمۃ اشرقا بلا غیر  
 ۵۔ للشمس غرتها اظلیل طرفھا      شمسی ولیلۃ ما من احسن الصور

ہج الاول سنہ ۳۳۵ میں جب امام ابو عبد اللہ محمد بن العربی اکمل چالیس برس کے سن میں فریضہ حج ادا  
 فرما رہے تھے تو اس وقت اپنے بھائی اور دوست محمد بن عبد العزیز ابو بکر القرظی مدنی اکوچہ اس سال تونس  
 میں مقیم تھے سبک خط لکھا جس میں ان کو اپنے رفیق عبد اللہ بدر جیشی کا جو اس سال ان کے ساتھ حج میں تھے  
 سلام پہنچایا جیسا کہ ان کا سلام ابو عبد اللہ ابن الماریط ابو یسوق الحارث معانی ابو محمد حافظ عبد القیوم  
 باہلی اور عبد اللہ نطنز کو پہنچایا تھا۔ اس کے ساتھ ان کو محمد تائب کے کو معظمہ اور مدینہ طیبہ کی راہ میں کتے سے  
 ایک منزل پر ہمو اور عسقلانی کے درمیان امرنے کی خبر لکھی۔ شیخ کا بیان ہے کہ اس خط کے لکھنے کے بعد ایک  
 ہفتے تک اس کو لے کر انہوں نے طواف کیا۔ اور اس کو حجر اسود، مہترم اور مستحار سے مس کیا اور تبرکات و تمینا  
 بیت اللہ شریف اور دیگر مقدس مقامات میں داخل کیا۔

اس رسالے میں صرف اظہار شوق اور دوست کی وفات کی خبر نہیں دی گئی تھی۔ بلکہ یہ اہم مسائل میں سے  
 دو خاص مسئلوں پر بھی مشتمل تھا۔ جنہوں نے اس صوفی عالم کی زندگی میں ایک نئی رونق پیدا کر دی تھی۔

۱۔ میری جان قربان ان گوری گوری شریک عرب لوگوں پر جنہوں نے دکن یانی اور حجر اسود کے بوسے کے  
 نوقت میرے ساتھ ٹھٹھول کیا۔

۲۔ جب میں ان کے پیچھے حیران و سرگرداں پھرتا ہوں تو مجھے ان کا پتہ ان کی خوشبوؤں سے چلتا ہے۔

۳۔ میں نے ان میں سے ایک کے ساتھ جو ایسی حسین تھی جس کا کوئی نظیر نہ تھا عجمت سے لطیف گفتگو کی۔

۴۔ اگر وہ اپنے چہرے سے نقاب اٹھا کر اس کو ظاہر کر دے تو تو ایسی روشنی دیکھے گا کہ گویا آفتاب بلاغیر  
 طلوع ہو رہا ہے۔

۵۔ اس کی جبین روشن آفتاب ہے اور اس کی زلف شب نامیک ایسا ہی پیاری صحت ہے۔ جس میں  
 روز و شب کا اجتماع ہے۔

ہیں رسالے کا نام ”رسالہ روح القدس“ ہے اور اس کے دو حصے ہیں۔ حصہ اول میں محی الدین اور ان کے نفس کے درمیان مناجات ہے اور یہ اعتراف تہذیب اور تہذیب کے مشاہیر ہیں دوسرا حصہ ان بزرگوں اور مشائخ کے سوا پر مشتمل ہے جس سے انہوں نے ملاقات کی اور استفادہ کیا اور جن کی صحبت میں ایک زمانہ گزرا۔

فرماتے ہیں کہ:-

”ہم نے ایسے الٰہی مشائخ، اخوان طریقت اور محدثوں سے ملاقات کی کہ اگر ہم ان کے حالات لکھیں جیسے کہ ان پیشروؤں کے حالات تمہند کیے ہیں تو تم کو معلوم ہوگا کہ افعال و اعمال سعی و کوشش اور صحبت تغیر کے اعتبار سے ان کی حالت بعینہ وہی ہے جو ان کے متقدمین کی تھی۔ اسے دوست آئے کہ ہم ان کی جدائی کا ماتم کریں اور گزرے ہوئے بھائیوں کا انوس کریں۔“

## ابن عربی کے شیوخ طریقت

سب سے پہلے ابو جعفر عربی ہیں۔ یہ اس وقت انبیلیہ پہنچے جب کہ محی الدین نے پہلے پہل طریقت میں قدم رکھا تھا۔ دوسرے ابو یعقوب یوسف بن یحییٰ بن خلف الکوی العیسیٰ ہیں جو ابو دین کے اصحاب میں سے ہیں۔ ان کا قول ہے:- ”اگر شیخ چاہے تو ایک لمحے میں مرید کا ہاتھ پکڑ کر اسفل السافلین سے اعلیٰ علیین کو پہنچا سکتا ہے۔“ تیسرے صراح حدادی، چوتھے ابو عبد اللہ محمد سعدی اور پانچویں ابو یحییٰ منہاجی ہیں۔ چھٹے ابو الحاج یوسف بربری ہیں (انبیلیہ کے مشرق میں دو فرسنگ پر ایک قریہ ہے جس سے یہ منسوب ہیں)

شیخ روایت کرتے ہیں کہ شیخ یوسف کو روحانی طب میں خاص مہارت تھی انہوں نے ان کے پاس ایک شخص کو دیکھا جس کی آنکھوں میں شدید درد تھا۔ اور وہ درود زہ والی عورت کی طرح جلا رہا تھا اس کو دیکھ کر شیخ کا چہرہ زرد پڑ گیا اور اپنے دست مبارک کو اٹھا کر اس کی آنکھوں پر رکھا۔ اسی وقت اس کے درد میں سکون ہو گیا۔ اور وہ کچھ زمانے تک تڑکے کی طرح پڑا رہا۔ اس کے بعد اٹھا اور لوگوں کے ساتھ چلنے لگا اور اس کو کسی قسم کی تکلیف باقی نہیں رہی تھی۔

شیخ ابن عربی نے ایک عجیب تصدیق بیان کیا ہے کہ شیخ یوسف سبریل کے ہاں ایک مہینہ بقی تھی جو عاتر الناس سے سخت نفرت کرتی تھی البتہ اولیاء اللہ سے اس کو انس تھا۔ اور ان کو شناخت کر لیا کرتی تھی۔

ساتویں ابو عبد اللہ محمد بن قسوم ہیں۔ کلاہ سازی پر ان کی گزراوقات تھی اور کبھی خدا نے تعالیٰ

بیز محنت اور کوشش کے بھی رزق عطا فرماتا تھا۔

اسطوی ابو عمران موسیٰ ابن عمران مالدنی ہیں جو اپنے مکان میں ساٹھ برس تک حبس دم کرتے رہے اور محاسبی کا طریقہ اختیار کیا تھا کسی سے کوئی شے قبول نہ کرتے اور نہ اپنے لیے نہ غیر کے لیے کوئی حاجت طلب کرتے۔

نویں اور دسویں در دوست ابو عبد اللہ محمد خیاط اور ابو العباس احمد اشبیلیتی ہیں۔ ان میں سے پہلے اپنی والدہ کی ہست خدمت کرتے تھے یہاں تک کہ وفات پائی۔ دوسرے پر دے کے پیچھے سے بات کیا کرتے تھے۔

گماہویں ابو عبد اللہ محمد بن محمود ہیں، انہیں شعر سے نفرت تھی۔ مدت العمر کبھی کوئی شعر نہیں پڑھا اور جب کبھی دہ کی آواز سننے تو کانوں میں اٹھکی رکھ لیتے۔

بارہویں ابو علی نکاتر ہیں۔ یہ ایک قسم کی وباغت کا کام کرتے تھے۔

تیرہویں ابو محمد عبد اللہ بن محمد ابن العربی الطائی، خود شیخ اکبر کے چچا ہیں۔

چودہویں ابو محمد بن عبد اللہ بن اسناد مروزی ہیں جو ابو دین کے خدام سے تھے۔

پندرہویں ابو محمد عبد اللہ قطان ہیں۔ خدائے تعالیٰ کے بارے میں کسی لامنت کی پرواہ نہیں کرتے تھے

سلاطین کے خلاف شریعت افعال پر گرفت کرنے کی وجہ سے کئی مرتبہ مستوجب قتل قرار دے گئے سلطان

نے ان سے مجلس میں تشریف رکھنے کی درخواست کی، آپ نے جواب دیا: "نہیں تمہاری مجلس مغضوب ہے

وہ مکان جس میں تم رہتے ہو اس پر تم نے بغیر استحقاق کے قبضہ کر لیا ہے۔ اگر میں مجبور نہ ہوتا تو جب

تک تمہارے اور میرے درمیان خدا ہے ہرگز یہاں قدم نہ رکھتا۔" مختصر یہ کہ یہ شیخ بیز کسی خوف کے

حق بات کہنے میں ایک گونہ سخت ہے۔

سولہویں ابو عبد اللہ محمد ابن اشرف الرندی ہیں۔ آپ ابدال سے تھے۔ تیس برس تک آبادی کی صورت

نہیں دیکھی۔

سترہویں موسیٰ ابو عمران سید رانی ہیں۔ آپ بھی ابدال سے تھے۔ آپ کے عجیب غریب واقعات ہیں۔

## شیخ کی مشہور تالیفات

ان کی فہرست تالیفات میں عدد سو کتابوں کا ذکر ہے۔ جن میں سے بروکھن نے عربی کتب کی فہرست میں ایک سو چھپن کی (مع ان کے مقامات کے) صراحت کی ہے۔ ان میں سے اکثر تصوف میں ہیں اور بعض جعفر اور اسرارِ حروف پر ہیں :-

(۱) الفتوحات المکیة فی معرفۃ الاسرار المملکیہ

(۲) التذہیرات الالہیہ

(۳) التشریحات الموصلیہ

(۴) فصوص الحکم فی فصوص الحکم - اس کی شرح ابی سید کین نے لکھی ہے جس کا نام "نقش الفصوص" ہے۔

(۵) الاسرار الی المقام الاسدی (نثر و منظوم)

(۶) شرح قطع النجین

(۷) الاحیاء المسکنة عن سوالات الحکم الترمذی -

(۸) نتائج الرسائل و مناجاة الوسائل - یہ نتائج التزائم کے علاوہ ہے۔

(۹) کتاب الغفر

(۱۰) کتاب السبعة

(۱۱) التعلیقات

(۱۲) مفاتیح الغیب

(۱۳) کتاب الحق

(۱۴) مراتب علوم الوہب

(۱۵) الاعلام ہاشدات اہل الالہام

(۱۶) العبادۃ الخلوۃ

(۱۷) المدخل الی معرفۃ الاسماء و کونہ الابدانہ و التقیاد -

(۱۸) حلیۃ الابرار

(۱۹) الشروط فی ما یلزم اہل سیریق اللہ تعالیٰ من الشروط -

(۲۰) المقنع فی البیان السہل المتبع -

- (۲۱) عتقاد مغرب و ختم الاولیاء و شمس المغرب۔  
 (۲۲) حکوة الانوار فیما روی عن اللہ عزوجل من الاخبار  
 (۲۳) شرح الافاظ الاتی اصططت علیہا الصدوق۔  
 (۲۴) محضرات الابرار و مسامرات الاخیاء (پانچ جلد)  
 (۲۵) دیوان محی الدین۔ یہ آپ کے تمام تصانیف کا مجموعہ ہے۔ سوائے ان اشعار کے جو آپ کی دوسری کتابوں  
 میں پائے جاتے ہیں۔

## فتوحات مکیہ کا مختصر

کتاب فتوحات مکیہ جس کو خدائے تعالیٰ نے شیخ امام غلامی راجح کامل خاتم الاولیاء والاربابین... برزخ  
 البرزخ محی الحق والدین پر منکشف کیا ہے۔ چار ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ جن میں تین ہزار سے زیادہ صفحے ہیں  
 اور بہت کم لوگ ایسے ہیں جو اس کی کسی ایک فصل یا جملہ فقرہ کو اچھی طرح سمجھتے ہوں۔ وہ حقیقت یہ ان علوم  
 خفائے اقصیٰ اور احکام شریعت میں ایک بحر غار ہے جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ اس میں شک  
 نہیں کہ اس کتاب کی تالیف الہام سے ہوئی ہے۔ ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم بعض ان خیالات کی تفسیر کر سکیں؟  
 اس کتاب میں نثر اور شعر کی صحت میں ظاہر کیے گئے ہیں اور جن کی وجہ سے جمہور مسلمین میں کئی گروہ بن گئے۔  
 بعض کہتے ہیں کہ مولف کے شیطانیات سے ہیں۔ ایک اور گروہ کا خیال ہے کہ شیخ نے اپنے فانی الغیر کو دوا  
 و کتابیات میں ظاہر کیا ہے۔ جن کو اہل بصیرت فی القصد سمجھ جاتے ہیں۔ ابتدائے کتاب میں دو مشہور آیات  
 ہیں جن کو فریقِ اول اپنے خیال کی تائید میں بطور حجتہ پیش کرتے ہیں :-

یالیت شعری من الملک

الرب حق والعبد حق

ارقلت رب افی یکلف

ان قلت عبد اذ اک میث

اس کتاب کی اہم فصلوں میں ایک فصل علم حق، علم احوال اور علم اسرار پر مشتمل ہے \* اور دوسری فصلوں

۱۔ رب بھی حق ہے اور عبد بھی حق ہے۔

۲۔ کاش مجھے معلوم ہو جائے کہ ان میں سے مکلف کون ہے

۳۔ اگر عبد مکلف قرار دیا جائے تو وہ مردہ ہے

۴۔ اگر رب مکلف ہے تو وہ کس طرح مکلف ہو سکتا ہے۔



میں "اہل اختصاص کے اعتقاد" اور معرفت روح سے بحث کی گئی ہے۔

اپنی کتاب کی ابتدا میں شیخ آواز کرتے ہیں کہ اس کتاب کی تالیف سے قبل ایک ذی تربیت انسان نے اس کی تدبیر کی فرمائش کی تھی۔ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ میں نے اس کتاب میں وہ اسرار ظاہر کیے ہیں اور ایسے اسرار بیان کیے ہیں جن کی توضیح کے لیے کافی وقت نہیں، نیز اکثر لوگ ان کے کچھ سے قاصر ہیں۔ پس میں نے ان کے اصول اساسی پر اکتفا کیا۔ اس خوف سے کہ میں وضع الشئ علی غیر محلہ کا مصداق نہ ہو جائے۔ ہم نے اس امام کی طرح کسی صوفی میں شعر اور شعر کی کامل استعداد نہیں دیکھی۔ مثال کے طور پر ان کا قصیدہ مجزہ پیش کرتے ہیں جس کا معلق یہ ہے:-

لما انتہی للعبادة الحسنی جہی وحصل رتبة الامنا

اور ان اشعار پر اختتام ہوتا ہے:-

نشکر معی عبد العزیز العنا وتشکرنا ایضاً ابا العزراء

شریفاً فان الله قال اشکرنا ولو المذیک وانتم عین نقصا

ان فصول کے حاشیے پر جو اسرار و رموز پر مشتمل ہے دوسرے فصول بھی ہیں جن میں واضح طور پر احکام شرع مثلاً وضو اور اس کے احکام، اسرار طہارت، افعال صلوٰۃ سے اس قدر تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے کہ اس فن کی دوسری کتابوں میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔

دوسری جلد میں اولیاء کے مراتب، اہل مجالس کے مقام ان کے اقوال اور پوشیدہ گفتگو نیز رسولوں کے اپنے رہنے سے فیضیاب ہونے اور انبیاء کے مقابل میں ان کے مدارج اور اولیاء کے مقابل میں انبیاء کے مراتب کی تفریح کی ہے۔ اس فصل میں تشبیہی نبوت اور نبوت مطلقہ میں فرق واضح کیا ہے۔ اولیاء میں سے اگر وہ تشبیہی نبی ہوں تو وہ قیسرے درجے سے متعلق ہیں اگر صرف انصوی نبوت حاصل ہو تو دوسرے درجے میں ان کا شمار ہوتا ہے اور اولیاء دو پرگزیدہ افراد ہیں جن کی حمایت خدا نے تعالیٰ مقام مجاہدہ میں چاروں شخصوں کے مقابل میں کرتا ہے۔ خواہشات، نفس، دنیا اور شیطان ان چاروں کا جاننا محاسبی کے نزدیک معرفت کا اصل الاصول ہے۔

لے جب میراجم اس کعبہ پر ترمک پہنچا اور امناء کا مرتبہ حاصل کیا۔

سے پس اے عبد العزیز تم میرے ساتھ خدا نے تعالیٰ کا شکر کرو اور تمہیں چاہیے کہ ابوالعزراء کا بھی شکریہ ادا کریں۔

فاجل حقیقی ۱۲

سے شریعی حیثیت سے یہ ضروری ہے کیونکہ خدا نے تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہمارا اور والدین کا شکر یہ ادا کرو اور یہ تو عین تعالیٰ کا شکر ہے۔

رسولوں میں بعض تو وہ ہیں جو چند امور میں خصوصیت رکھتے ہیں اور امت کے کسی فرد میں نہیں پائی جاتی، اور بعض ایسے ہیں جن میں کوئی ایسی خاص بات نہیں پائی جاتی جو ان کی امت میں نہ ہو۔ اسی طرح بعض اولیاء انبیاء کے مرتبے میں ہیں۔ یعنی ایسے علم الہی کے ساتھ مضموس ہیں جو صرف نبی کو حاصل ہوتا ہے اور ان امور کے لحاظ سے جن کی خدا کی جانب سے ان کو خبر دی گئی ہے وہ عالم کے مشابہ ہیں اس لیے تشریف نبی کے متعلق خدا نے تعالیٰ نے فرمایا: مَا لَمْ يَحْطُ بِهِ خَيْرٌ؟ یعنی اے موسیٰ باوجودیکہ اللہ ہونے کے تم اس سے نا آشنا ہو۔ پس کشتی کا ٹوٹنا اور روکے کا قتل کرنا حکم الہی کے تحت تھا۔ اسی طرح دلوں کا بنانا اور خوش اخلاقی سے پیش آنا اور جبرئیل اور دیگر فرشتوں کے ذریعے شہرہوں کا دھنس جانا حکم الہی کے تحت تھا۔

..... اس طرح بشر کے بعض افراد مہینین عالم کے کارنبر رکھتے ہیں اور ان میں کے انبیاء کا مرتبہ ابھی ہے جو مہینین کا انبیاء میں ہوتا ہے۔

مؤلف نے جب نبوت اور اس کے اسرار و احکام کی تفصیل کر دی تو اس نے بعد اس نے مسکرات اور ہجرت خلوت، انقوائے خوف ورجا کے مقامات، شہوت، ارادے کے فرق، دنیا اور جنت کی خواہشات، شہوت و لذت میں اختیار، خشوع، قناعت، توکل، یقین کے مقامات، نیز ذکر و فکر کے مقامات اور ان کے اسرار کو واضح کیا ہے۔ اس کے بعد خدا نے تعالیٰ کے ظاہری و باطنی اسماء اور عام اسماء کی تشریح کی ہے ساتھ ساتھ متواتر دلائل سے حضور قلب اور مقام محمدی سے حوض کوثر کے مرتبے اور اس کے اسرار، نیز مقام موسوی سے زیارت موقی کے مرتبے اور اس کے اسرار سے بحث کی ہے۔

تیسری جلد میں مصنف نے مقام موسوی اور محمدی کی توضیح کی ہے۔ اور اس امام کے مرتبے کی صراحت کی ہے جو قطب کے بائیں جانب ہوتے ہیں اور یہ مرتبہ صوفیاء کے ایک امام ابو عبدین کو حاصل ہے جو اندلس میں بمقام نیچاہ اقامت گزین تھے یہ ان افراد میں ہیں جن سے شیخ اکبر کو ملاقات کا اتفاق نہیں ہوا۔

# ہمدی منتظر کے بارے میں

## شیخ اکبر کی رائے

اس کے بعد ہمدی منتظر اور ان کے وزراء کے نزول کی معرفت کے متعلق بحث کی ہے۔ چنانچہ (جلد ۳ صفحہ ۱۳۶۲) میں فرماتے ہیں :-

”واضح ہو کہ خدائے تعالیٰ کے ایک خلیفہ ہیں جن کا خروج اس وقت ہوگا جب کہ روئے زمین پر ہر طرف ظلم و ستم کا دور دورہ ہو جائے گا۔ اس زمانے میں ہمدی اہل و انصاف قائم کریں گے۔ اگر دنیا کا صرف ایک ملک بھی باقی رہے، تب بھی ہمدی کا ظہور لازمی ہے۔ اس صورت میں خدائے تعالیٰ اس دن کو طویل کر دے گا۔ یہ خلیفہ حضرت رسولؐ سے ہوں گے اور رسول اللہؐ کے اسم گرامی سے موسوم ہوں گے۔ لوگوں سے دکن اور نظام کے درمیان بیعت لیں گے۔ آپؐ کی جبین و ربیع اور نازک بلند و خمیدہ ہوگی آپؐ کی ملاقات کی وجہ سے اہل کوفہ نسبت سے حرمیادہ نیک بخت ہو جائیں گے۔ آپؐ مسعودی طہر پر مالی تقسیم فرمائیں گے، رعیت میں عدل قائم فرمائیں گے، عقوبات کے فیصلے فرمائیں گے، مغرب کے وقت تک معلوم ہوگا کہ آپؐ جاہل، بخیل، بزدل شخص ہیں اور سچ کے وقت یہ معلوم ہوگا کہ آپؐ بہت بڑے عالم سنی اور شیعہ ہیں۔ فتمندی آپؐ کے قدموں کے ساتھ ہوگی آپؐ یا شیخ یا نوسال زندہ رہیں گے۔ اٹھالی آپؐ کو قدرت حفاظ فرمائے گا کہ ایک مدت میں ستر ہزار اولاد اسخ کے مقابل میں بچکر کے دیے شہر و قلعہ فتح کر لیں گے۔ یہ جنگ عظیم ان کے لیے حکاکے میدان میں خدا کی طرف سے دسترخوان نعمت ہوگا ظلم اور اہل ظلم کا قلعہ قمع کر دیں گے۔ مذاہب کے اختلاف کو روئے زمین سے اٹھا دیں گے۔ خاص لوگوں سے زیادہ علامۃ الناس آپؐ سے خوش رہیں گے۔ عارف باللہ لوگ جو شہرہ و درگشت کے لحاظ سے اہل حقائق کہلاتے ہیں آپؐ سے بیعت کریں گے۔ اکثر باخدا لوگ آپؐ کے ہمراہ ہوں گے جو آپؐ کی تعلیم کی اشاعت کریں گے اور آپؐ

مئی مدد کرتے دیں گے۔ یہ آپ کے دُرداد ہوں گے آپ کے زمانے میں حضرت عیسیٰ بن مریم کا دمشق کے شرعی مشائخہ بیعت پر زور لباس میں نزول ہوگا حضرت عیسیٰ اس وقت دو فرشتوں پر ٹیکادے ہوئے ہوں گے۔ آپ کے سرے موتیوں کی طرح پانی برسے گا اور ایسا گرے گا گویا کسی غسل خانے سے نکل رہا ہے خدائے تعالیٰ حمدی کو طائر مطہر حالت میں اپنے پاس بولے گا۔ آپ کے زمانے میں دمشق کے غوطہ میں درخت کے پاس سفیاتی "قتل کر دیا جائے گا۔ اور اپنے لشکر سمیت دمشق اور مدینے کے درمیان زمین میں وحش جائے گا۔ اس کے بعد مؤلف نے عرش، ہوا، ملک، ہندوستان کے متعلق بحث کی ہے نیز امت یہی کی شناخت بتلائی ہے۔

اس نفیس کتاب کے چوتھے اور آخری جز میں مروجوں کے حالات کا ذکر شدہ مروج کیا ہے (جن کی ہدایت کی زندہ کے لیے کوئی سبیل نہیں) اس جز کو اکثر حصہ احادیث قدسی یا الہامی (جو خدائے تعالیٰ سے منسوب ہیں) کی تفسیر پر مشتمل ہے جیسے :-

(۱) من دعائی فقد ادى حق عبودیتہ ومن النصف نفسه فقد الصفتی جس نے مجھ سے دعا کی اس نے میری عبودیت کا حق ادا کر دیا۔ جس نے اپنے نفس کے ساتھ انصاف کیا گویا اس نے میرے ساتھ انصاف کیا۔

(۲) جس نے مجھ سے سوال کیا وہ میری قضا سے خارج نہیں ہوا اور جس نے سوال نہیں کیا وہ بھی میری قضا سے خارج نہیں ہوا۔

(۳) میرے اسماء تیرے لیے محاب ہیں اگر انہیں اٹھائے تو میرا وصال ہو جائے گا۔

(۴) میں چاہتا ہوں کہ تو میرے ساتھ رہے۔ لیکن تو چاہتا ہے کہ اپنے اہل کی طرف رجوع کرے۔

ولی اللہ سید محمد عبدالسلام رضی اللہ عنہ نے (جنہوں نے حال ہی میں انتقال فرمایا ہے) اس حدیث کی عجیب و غریب تفسیر کی ہے۔

چوتھا حصہ پچھپتین حصوں کی طرح حکومت الیہ اور فلسفہ شریعیہ میں ایک بحر ذخار ہے جس میں اسباب تنازع، باطنی اسرار اور کائنات، خلافت، شریعت، وحی، الام، ولایت اور قطیبت کے متعلق اعلیٰ رموز بیان کیے ہیں۔

مہر عالم یا متصوف یا ادیب کے لیے اس کتاب کا مطالعہ (جو تمام زبانوں میں اس قدر اپنا نظیر نہیں رکھتی) ناگزیر ہے۔

شیخ بزرگ کی قبر کا سلطان سلیم اول عثمانی نے شام میں پڑ چلا یا ہے کہتے ہیں کہ شیخ نے اپنی قبر کی رہنمائی اور اس کی تاریخ کے انکشاف کا رمز ذکر کیا ہے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا ہے۔ جب سین پشین میں داخل ہو محیی الدین کی قبر کا انکشاف ہوگا، اس کے معنی یہ ہیں کہ جب سلطان سلیم بلو شام میں داخل ہو

جائے تو اس حکیم کی قبر کا اُکشاف ہو جائے گا۔

## محی الدین کا اعتراف

اُن کے اور ان کے نفس کے درمیان

### مناجات

محی الدین نے فرمایا :- میں نے خواب میں دیکھا کہ میں جنت میں داخل ہو گیا ہوں۔ میں نے آتش و رزخ حساب اور قیامت کی کوئی دہشت نہیں دیکھی۔ میں نے اپنے نفس میں بہت بڑی راحت محسوس کی۔ جب بیدار ہوا تو میں نے اپنی حالت میں ایک قسم کا احتلال محسوس کیا اور میرے نفس نے اس علم سے جو خدا نے اس کو عطا کیا تھا بہتر حالت کا مطالبہ کیا۔ اگر اس کو حق تسلیم کا مقدس تحقیق عقلی حاصل ہوتا جس کی وجہ سے وہ لذائذ سے مستغنی ہو جاتا۔ تو وہ جنت کے دخول کا خواہش مند نہ ہوتا۔ پس اس نے انسانیت کے حقیقی اُردا اس کے مراتب کی تقسیم کے لحاظ سے مجھ پر رحمت قائم کرنے کا ارادہ کیا جس کی طرف میں نے التفات کی اُردا اس کے اُرد میرے درمیان حسب ذیل مکالمہ ہوا۔

ابن عربی :- اے نفس میں تجھے اپنے حال پر نہیں چھوڑوں گا جب تک کہ تو اپنے حالات کتاب اللہ اور سنت رسول کے مطابق نہ کرے۔ اگر تیرے حالات ان کے مطابق ہیں تو تیرے لیے سلامتی ہے اور اگر نہیں ہیں تو میں تجھ پر جہر بائی اور در حکم کہتے ہوئے کتا ہوں کہ تھوڑی دیر میرے ساتھ اہل سفہ، احمق، اناجین اور تبع تابعین کے حالات پر غور کر اگر تو ان کے منتہا سے پیچھے رہے تو تیرے لیے آگ بہتر ہے۔

نفس :- میں اُردوئے ادب نیچ کی حالت سے اپنی حالت کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح قرآن ایک بحر عظیم ہے البتہ قرآن اور نبوت کے علاوہ مراتب ولایت کی میرے ساتھ تکمیل کرو اور میں تمہارا بالکلیہ مطیع و مشقادر ہوں گا۔

ابن عربی :- خیر نہ ہتے دے۔ تیرے مطالبات بہت اعلیٰ و ارفع ہیں سب سے پہلے میں تجھ سے اہل صفہ کے حالات بیان کرتا ہوں!

نفس :- کہو؟

ابن عربی :- اہل صفہ کی تعداد ستر تھی ۔ وہ صرف ایک کپڑے میں گزر کر تے تھے اور اسی سے نماز پڑھتے تھے ۔ ان میں سے بعض ایسے جن کا کپڑا صرف گھٹنوں تک رہتا تھا اور بعض کے لیے اس سے بھی نیچے تھا بخدا ، ان کے پاس کبھی دو کپڑے نہیں رہے اور کبھی دو قسم کی غذا میں ان کو میسر نہیں ہوئی ، اسے نفس میں تجھے قسم دے کر پوچھنا ہوں کیا تو ان سے بھی زیادہ فقر کی حالت میں ہے ؟  
نفس :- نہیں !

ابن عربی :- میں ان کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا ۔ خدا سے شرم کر اور پیچھے پلٹ اور اس قوم کے حالات پر زیادہ غور و غوض نہ کر جس کا کوئی وصف تجھ میں نہیں پایا جاتا ۔  
نفس :- خیر دوسروں کے واقعات بیان کرو ۔ یہاں میری گنہائش نہیں ۔

ابن عربی :- (عابرین یا مہاجرین) جب وہ دریائے فرات کے کنارے جا رہے تھے (فرمایا) اے پروردگار اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ تیری خوشنودی اسی میں ہے کہ میں گر کر ہلاک ہو جاؤں تو میں اس کے لیے آمادہ ہوں اور اگر مجھے اس کا علم ہو جائے کہ تو میرے اس سمنہ میں غرق ہو جانے سے راضی ہے تو میں اس کے لیے بھی تیار ہوں ۔ اے نفس ، خدا تجھے ہدایت کرے ، کیا خالص اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے تو نے بھی کبھی اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے ؟

نفس :- بخدا ابھر کر نہیں ، خیر دوسروں کے حالات بیان کرو !  
ابن عربی :- عمر بن الخطاب کے حالات سن ، جب آپ مسلمان ہوئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : اے عمر ! اپنے اسلام کو پوشیدہ رکھو ! عمر نے فرمایا : اس پاک خدا کی قسم جس نے آپ کو مبعوث کیا ہے میں ضرور اس کا اعلان کروں گا جیسا کہ میں نے شرک کا اظہار کیا تھا ۔ اے نفس ، میں تجھے قسم دے کر پوچھتا ہوں کیا تو نے کبھی اللہ تعالیٰ کے دین کی حمایت میں ایسا مسلک اختیار کیا ۔ جس کے خلاف سخت دشمن ہوں اور تیرا کوئی مددگار نہ ہو اور تجھ کو اس بات کا گمان غالب ہو کہ اس مقابلے میں تو قتل ہو جائے گا ۔  
نفس :- خدا کی قسم میں نے ایسے اصول اختیار کیے کہ جن سے میں نے دشمنوں کو مطمئن کر دیا اور مجھے اپنے امن و عافیت کا یقین ہو گیا ۔

ابن عربی :- خیر ، اس کو رہنے دے

نفس :- اس کے سوائے اور کچھ کہو !

ابن عربی :- عثمان بن عفان لوگوں کو توڑ پھٹکھٹا کھلاتے تھے اور خود مکان میں آکر روٹی زیتون کے تیل کے ساتھ تناول فرماتے تھے ، کیا تو نے اپنے دوستوں کی کبھی ایسی عادات کی ، یعنی ان کے لیے لطیف غذائیں مہیا کیں اور خود نان خشک پر اکتفا کیا ؟

نفس :- خدا کی قسم نہیں بلکہ ان کے ساتھ میں نے ان میں سے کوئی ایک طرز عمل اختیار کیا ۔ اگر میرے پاس اس کے سوا کوئی لطیف غذا نہیں جو ان کے سامنے موجود ہے تو میں نے اس میں ان کو شریک کر لیا

اور اگر میرے پاس کوئی لطیف غذا جیسے حلوا یا خشک نان ہو تو میں نے اس کو نفس نفیس کھایا۔ اور ان سے کہا کہ یہ لطیف غذا ہے تمہارے لائق نہیں۔ اسی قسم کے عذرات کھک سے میں اپنے نفس کو مطمئن کرنا چاہتا ہوں۔ اگر کھاتے وقت اس پر بارہ گز رسے۔ میں اپنے بھائیوں کے متعلق کتا ہوں کہ یہ لوگ مقام تربیت میں ہیں انہیں چاہیے کہ اس قسم کی غذاؤں سے احتراز کریں تاکہ ان کے قلوب پر خواہشات نفسانی کا غلبہ نہ ہو اور میں ایسے مقام پر فائز ہوں کہ مجھ پر اس غذا کا اثر نہیں ہوتا۔ اس لیے مجھے ان کے کھانے میں کوئی ہرج نہیں۔ پس میں نے ان کو اس حالت میں کھایا اور خدائے تعالیٰ کے اس مطالبے سے جو معاشر میں توازن قائم کرنے کے متعلق ہیں غافل رہا اور معاشرت کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ تنگی میں ان کا شریک مال ہو جاؤں دیکھو کہ میں اس کو تاثیر حقائق سے سمجھتا ہوں، بلاشبہ عثمان بنے ابتدا میں ایسا نہیں کیا بلکہ آپ کا یہ فعل آپ کو اپنے نفس پر حکومت حاصل ہو جانے کے بعد کا ہے۔

ابن عربی:۔ اے نفس! خدا تجھے برکت دے، تو نے میرے معاملے میں انصاف کیا۔

نفس ۱۔ حق کی اتباع کرنی ضروری ہے۔ خیر اس کے علاوہ اور کچھ بیان کرو۔

ابن عربی:۔ سیدنا امام علی کرم اللہ وجہہ اس وقت جب کہ رات اپنے پر دے چھوڑ دیتی ہے اور تارے ڈھل جاتے تو آپ عمر اب میں ریش مبارک کو کپڑے ہوئے کھڑے ہو جاتے اور گریہ و زاری کرتے اور انتہائے خشوع کے ساتھ فرماتے: یا ربنا! اس کے بعد دنیا سے مخاطب ہو کر فرماتے: اے دنیا تو میرے سوائے کسی اور کو دھوکا دے۔ میں نے تجھ سے تین مرتبہ توبہ کی میری عمر مختصر ہے، تیری مجلس حقیر ہے اور تیرے خطرات بے شمار ہیں! افسوس! زاوہ راہ مختصر، سفر طویل اور راستہ پر وحشت! اے نفس! کیا تجھ میں کبھی اس امام کی کسی حالت پیدا ہوئی؟

نفس:۔ خدا کی قسم نہیں، یہ ایسی بجلیاں ہیں جو کبھی کبھی کو نہ جاتی ہیں، اور ایسا جانندہ ہے جو ہر وقت طلوع نہیں ہوتا۔ اگر میرا ارادہ تم سے ان بزرگوں کے حالات معلوم کرنا نہ ہوتا تو میں تمہارے ساتھ اس قسم کی گفتگو چھوڑ کر مناظرے کا پہلو اختیار کرتا۔

ابن عربی:۔ ایک اور وہ بزرگ ہیں جن کے مقام پر ہونے کی تجھ کو متعدد مرتبہ خوشخبری دی گئی ہے یعنی حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ (وہ اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ محی الدین ابن عربی صدیقیت کے مقام پر تھے)

جب رسول اللہ صلعم کا وصال ہوا اور عمر رضہ لوگوں سے گفتگو فرما رہے تھے تو حضرت ابو بکر رضہ تشدد بڑھنے کے بعد ارشاد فرمایا: اے ابوبکر! جو محمد کی عبادت کرتا تھا اس کو معلوم ہونا چاہیے کہ محمد نے وفات پائی اور جو خدائے برتر کا پرستار ہے وہ جان لے کہ اللہ تعالیٰ ہی لایموت ہے۔ اس کے بعد اس آیت کی تلاوت فرمائی:

وما محمد الا رسول قد خلت من قبلہ الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم والایتم

اس سے تمام لوگوں کے قلوب کو سکون ہوا اور حقیقت یہ ہے کہ ان کا قلب ہمیشہ خدا ہی کے ساتھ مطمئن رہتا تھا! اسے نفس میں تجھے قسم دے کر پوچھتا ہوں کہ کیا تو نے اس ماہ کو دریافت کیا جس کا تو مدعی ہے کہ تجھ پر حق تعالیٰ کی جانب سے حال اور مقام کے طور پر کھلا ہے جس کی وجہ سے تو ان لوگوں کی عظمت سے وقعت ہو جاتا جن کو حق تعالیٰ نے عظمت عطا فرمائی ہے۔

نفس :- بخدا نہیں، میں فنا و بقا، تلاش و انتہاش، اقبال و ادبار، وصول و رجوع کی حالتوں میں سرگرداں ہوں اور میں صمدیت کے کلام سے یہ خاص ممنون نہیں سمجھ سکا۔ جب تک کہ تم نے مجھے اس سے آگاہ نہیں کیا۔ مجھے اس مقام سے بے جلو، کیونکہ میری پیشہ ٹوٹی جا رہی ہے۔

ابن عربی :- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کمال حسرت و تنگ دستی کی حالت میں زندگی گزار لی ایک روز حضرت عمرؓ نے آپ کے پیوٹے مبارک پر تختے کے نشانات دیکھے اور بے قرار ہو کر کہا: اس وقت کسریٰ و قیصر کی زندگی میرے پیش نظر ہے۔

آپ نے فرمایا :- کیا تم اس پر راضی نہیں کہ میں دنیا ملے اور میں آخرت ؟  
اے نفس! تو نے کبھی سلمان فارسیؓ کے اس قول پر غور کیا۔ جس میں انہوں نے کسریٰ کے خزانے اللہ کی جانب سے مسلمانوں کے قبضے میں آنے کا ذکر کیا ہے۔

چنانچہ آپ نے فرمایا :-

”وہ ذات پاک جس نے تم کو خزانے عطا کیے اور فتح مندی نصیب کی۔ وہی اپنے خزانوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں تم سے روک چکے ہیں پھر قادیان تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صبح ایسی حالت میں ہوتی تھی جب کہ آپ کے ہاں نہ ایک دینار ہوتا نہ ایک درہم، تو پھر اے نبیؐ جس کے بھائیو! تم ہی بتاؤ کہ ایسا کیوں تھا؟“  
اے نفس! ان بزرگوار کے کلام پر غور کر کہ کس طرح انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت کی تشریح کی اور آپ کی تعریف کرتے ہوئے کس طرح انہوں نے ”لم ذاک“ (ایسا کیوں تھا؟) کے قول سے بنی صبر کی تنبیہ کی ہے۔ اگر دنیوی نعمتیں اسی قدر دی جاتیں جس قدر کہ خدا کے پاس ان کو رحمت حاصل ہے۔ تو تمام دنیاوی نعمتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا ہوتیں حالانکہ آپ کی دنیوی زندگی کا یہ عالم تھا کہ اپنے درخشم حوا زادی کے لیے راحت و فراغت کی زندگی پسند نہیں فرمائی، آپ نے باوجود اس کے کہ اپنی صاحب زادی کی گردن میں ڈول کی دستی کے نشانات اور اٹھتوں میں چکی پیسنے کے گھٹے ملاحظہ فرمائے۔ اور جب آپ کے حصے میں ایک غلام آیا تو آپ نے انہیں دینا پسند نہیں فرمایا تاکہ ان کی شقت میں کچھ کمی ہو جاتی جگہ اس کے بجائے آپ نے انہیں تسبیح تحمید و تحمیل عطا کی اور فرمایا کہ یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔

پس اے نفس! تیری تو کیا حیثیت ہے۔ نہائے دنیوی کو حق تعالیٰ نے اپنے نبیؐ کے لیے پسند نہیں فرمایا اور نہ بنی صبر نے اپنی صاحب زادی اور وصی کے لیے گوارا کیا۔ پس اے نفس کیا تو قانع ہو گیا۔ حالانکہ تو ان صالحین میں سے کسی کے نقش قدم پر بھی نہیں چلا؟ تو کس کی اتباع کر رہا ہے اور کس کے ساتھ رشتہ



قائم کر رکھا ہے؟

نفس :- میں نے اپنے خواہشات کی اتباع کی، پس میں نے شیطان کا ساتھ دیا۔ جو معرفت کا مدعی ہے اور میری طرح بندہٴ دنیا ہے! اس نے مجھ میں بھی باطل و دھوکے پیدا کیے اور تقویٰ کے لباس سے مجھ کو عاری کر دیا اور میں جناب باری کی بارگاہ میں توبہ کرتا ہوں اور وفا، عدل اور میراث کے لیے اس کی جناب میں تضرع کرتا ہوں!

راویہ شیخ نے حضرت اویس قرنیؓ اور ان کی عبادت و زہد کے حالات بیان کر کے لہجہ میں حیا سے ان کا تعقیب کرتے ہوئے نفس سے اس طرح مخاطب ہو کر اچھی مناسبات ختم کی (

ابن عربی :- پس اے نفس، یہ ہیں اویس قرنیؓ کے کچھ حالات جن سے تجھ کو لگے کہ فی اللہ محبت ہے۔ اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کے اور دیگر ساداتِ تابعین کے تفصیلی حالات پیش کرتا۔ لیکن تو نے اسی پر اکتفا کیا، پس تو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کو لازم قرار دے۔

اس کے بعد محمد بن ابی ہریرہؓ نے فرمایا کہ :-

”میں از سر نو مسلمان ہوا اور اپنے نفس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: خدا اس کو اسلام پر ثابت قدم رکھے“ اور اپنے نفس سے وہ معاملے لیے جو نبی معلوم نے مومن عورتوں سے لیے تھے۔ پس اس نے ان کو خود پر لازم کر لیا۔ کیونکہ ان کی اہمیت اس پر واضح ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ان کے پورا کرنے میں کیا کیا فوائد ہیں اور مصلحتیں درزی میں کیا کیا نقصانات ہیں۔

۱۰۔ دوست (عبد العزیز ہمدی کو مخاطب کر رہے ہیں) خدا تمہیں زندہ رکھے یہ ہے وہ مکالمہ جو

محمد بن ابی ہریرہؓ کے نفس میں مکمل ہو گیا تھا۔

## ابن مسکویہ

ابو علی غازی احمد بن محمد بن یعقوب الملقب مسکویہ نے ۹ صفر ۳۷۳ھ میں وفات پائی۔ یہ پہلے بحر سی تھا پھر سلیمان ہوا۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ فارس کے ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے قبائل عرب میں نشوونما پائی اور ابتداً اے اسلام میں اعلیٰ منصب و عہدوں پر فائز رہے انہیں میں سے ابو محمد عبداللہ ابن مقفع تھا۔ جو ۳۷۳ھ میں قتل کیا گیا یہ قوم ذکاوت میں لاثانی اور علوم لغت، حکمت و تاریخ کے جمع کرنے میں یکٹائے زمانہ تھی۔

مسکویہ بھی ابن باعلی اعلیٰ مفکرین میں سے تھا جو اقوام میں مشافروں اور ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو قدما کے علوم سے کامل واقفیت تھی اور اس نے ان پر متحد و کٹا میں تالیف کیں۔

کچھ دن وہ ابن التیمید کی صحبت میں رہا۔ اور اس کے کتب خانے میں کام کرتا رہا۔ لیکن مسکویہ اپنی ذکاوت علمی وسعت اور فلسفہ، منطق، فقر، ادب و تاریخ میں مشغولیت کے باوجود کیمیا کا شکار تھا۔ یہاں کیمیا سے مراد وہ خاص صنعت ہے۔ جس کے ذریعے بعض عہدے عرب سونا بنانے کی کوشش کرتے تھے اس شوق میں اس نے اپنی ساری پونجی خرچ کر دی۔ یہ ایک قسم کا جنون نہیں تو اور کیا ہے؟ جب مال کی طلب میں اس کا سب مال صرف ہو گیا تو اس کو سخت ندامت ہوئی اور اب اس نے بتو کو یہ کی خدمت اختیار کر لی۔ اس وقت زمانے نے اس کی مساعدت کی اور اس کو ایک خاص مرتبے پر پہنچایا۔ چنانچہ اس نے صاحب ابن عباد سے بھی زیادہ مرتبہ پایا۔ رفتہ رفتہ اس کے مراقب اور بلند ہوتے گئے بیان تک کہ وہ خود کو صاحب ابن عباد سے کسی طرح کم نہیں سمجھنے لگا۔

مکویہ شاعر بھی تھا۔ اس نے ابن العزید اور عبد الملک کی طرح کی ہے۔ اس زمانے کے اسلوب شاعری پر اس کے چند اعلیٰ رسائل بھی ہیں۔

البرجیان اپنی کتاب "انتراح" میں اپنے زمانے کے حکمیں کے ایک گروہ کا ذکر کرتے ہوئے ابن مکویہ کے تعلق لکھتا ہے: "ابن مکویہ انبیاء میں فقیہ اور بلند مرتبہ افراد میں مستغنی المزارج تھا" اس طرح وہ ایک خاص شان کا آدمی تھا۔ یہ سنن و دین الیسا جو بھی کی معصفاً شریح "اور ماہیغورس" جو میرے ایک رستے کے دوست کی تصنیف تھی اس کو دی، اس نے پوچھا کہ اس کا معنی کون ہے؟ میں نے کہا کہ ابو القاسم مکتب غلام ابی الحسن عامری ہے۔ اس کے بعد اس نے میرے ساتھ مل کر اس کتاب کی تصحیح کی۔ اس وقت وہ ابن العزید کے ہاں رہتا تھا۔ اس نے ابوسلمہ بن منعم سے بہت کم ملاقات کی ہے۔ اس کو فرصت ملتی نہیں ملا کرتی تھی۔ البتہ اس زمانہ میں وہ گذشتہ امور پر جن کی تکمیل سے وہ قاصر رہا تھا، تاسف کرتے ہوئے لکھتا ہے: "کیا ہی عجیب ہے اس شخص پر جس کو ابن العزید اور ابو الفضل کی صحبت نصیب ہوئی اور پھر اس کے نصیب میں صرف اتنا ہی ہو۔" بات اصل یہ ہے کہ ابن مکویہ ابوطیب رازی کی سیائی کے ساتھ کیمیا سازی میں منہمک تھا۔ اور دیوانہ وار اس کے حصول میں کوشاں تھا وہ ابو ذکریا اور جابر بن حیان کی کتابوں کا شہسوار تھا۔ اس کے علاوہ ابن عباد کے کتب خانے کی خدمت بھی اس کے سپرد تھی اور پھر کچھ وقت اس کو حجاج ضریدی اور خواہشات نفسانی کی تکمیل میں بھی صرف کرنا پڑتا تھا۔ انسان کی عمر بہت محدود ہوتی ہے۔ زندگی کے ہر غلط ہر وقت پر وہ کرتے رہتے ہیں۔ حرکات زمانہ دائمی ہیں اور فرصت کے لمحے برتن کی طرح گزر کر غائب ہو جاتے ہیں۔ مقاصد کا کبھی حصول ہوتا ہے اور کبھی ان میں انحراف ہوتا ہے اور کبھی نفوس انسانی اس مقاصد کی تکمیل کے پچھلے ہی فنا ہو جاتے ہیں۔ گو عامری نے ۵۰ برس تک کیمیا محاررے، اجماع اس نے تعلیم دی، تصنیف کی اور روایت کی، لیکن ابن مکویہ نے اس سے ایک حرف بھی نہیں سیکھا اور نہ کوئی مسئلہ ہی دریافت کر سکا۔ گو باکہ اس کے اور اس کے درمیان ایک متر سکندری حاصل تھی۔ اس سستی کے وجہ سے اس کو بہت شرمندگی ہوئی۔ دوستوں سے بھی معن و تشبیہ کی باتیں سننی پڑیں۔ اور یہ ایسے وقت جب اس کو کسی قسم کا غم نہ نہیں پہنچ سکتا تھا۔ بایں ہمہ ابن مکویہ نہایت ذکی اور شہسوار بیان تھا۔ اگر وہ اور کچھ دن زندہ رہتا تو ممکن تھا کہ اعتدال کی روش اختیار کر لیتا۔ اس کو کیمیا میں بھی شغف تھا۔ اس لیے اس کے اوقات اکثر درنگاں جلتے تھے۔ اس کا جسم اور قلب بادشاہ کی خدمت میں مشغول تھا۔ مزید برآں وہ ایک پیسے اور ایک پارچے کے ٹکڑے کے لیے بخل کی آگ سے جلا جاتا تھا۔ ہم پناہ مانگتے ہیں ایسی سخاوت کی تعریف سے جو صرف زبانی ہو اور عملاً بخل کا اظہار ہو اور ایسے کرم کے دعوے سے جو معنی قول کی ضد ہے۔ ہولیکن کبھی بھی جامہ نہ پہننا ہو۔

ابو منصور دھانی لکھتا ہے کہ مکویہ کو دب و بلاغت اور شعر کے اعتبار سے مرتبہ کمال حاصل تھا معصفاً ابن شہاب کے زمانے میں وہ ابن العزید کے ہاں رہا کرتا تھا اس کے بعد جو یوہرہ کی خدمت اختیار کی۔ اور اس کی

زمانے میں اس کے حالات زندگی میں انقلاب پیدا ہوا۔ چنانچہ اس کو امور سلطنت میں ایک خاص رسوم حال ہوا اور اس کے مرنے میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا یہاں تک کہ وہ خود کو صاحب این عہاد سے کم تر نہ سمجھنے لگا تاہم وہ زمانے کی گردشوں سے محفوظ رہا۔ عہد الملک کی شان میں اس نے ایک قصیدہ لکھا ہے جو مختلف معنائیں پر مشتمل ہے۔ اس میں اس نے اس کو ایک ہی دل میں عید الفیضی اور عید حرمیان کے اجتماع پر مبارکباد دی ہے۔ اور بڑھاپے کے ناگوار اثرات اور اپنی عمر کے بدترین حصے تک پہنچنے کی شکایت کی ہے۔

## ابوعلیٰ ابن مسکویہ کی

### وصیت

بسم اللہ الرحمن الرحیم یہ ہے وہ معاہدہ جو احمد بن محمد نے اپنے نفس سے اس وقت کیا ہے۔ جب کہ اس کو اپنی جائے پناہ میں امن و امان اور صحت جہانی حاصل ہے اور اپنی روزمرہ کی خوراک بھی میسر ہے۔ اس معاہدے پر اس کو کسی نفسانی یا بدنی ضرورت نے مجبور نہیں کیا، نہ اس کا مقصد حقوق کی خوشنودی کا حصول ہے اور نہ اس سے کسی منفعت کی طلب یا کسی مضرت کا دفعیہ! اس نے یہ معاہدہ اس لیے کیا ہے کہ اپنے نفس سے عہدہ کرے۔ اپنے امور کی اصلاح کرے، عفت اختیار کرے، شجاعت حاصل کرے اور حکمت سے مزین ہو اس کی عفت کی علامت یہ ہے کہ اپنے جہانی افعال میں میانہ روی کو پیش نظر رکھے تاکہ حرص اس کو ایسے افعال پر آمادہ نہ کرے جو جسم کے لیے مضر ہوں یا مروت کے خلاف ہوں۔ اس کی شجاعت کا معیار یہ ہے کہ وہ نفس کی ادنیٰ خواہشات سے مقابلہ کرے، اس امر کا خیال رکھے کہ کوئی ادنیٰ خواہش یا غضب اس کو بے عمل مخلوب نہ کرنے پائے۔ اس کی حکمت کی علامت یہ ہے کہ وہ اپنے اعتقادات پر بعیرت افراد نظر ڈالے اور اس امر کی کوشش کرے کہ علوم اور اعلیٰ معارف سے کوئی چیز جہاں تک ہو سکے فوت نہ ہونے پائے تاکہ وہ اپنے نفس کی اصلاح کرے۔ اور اس کو تندہی دے اور اس معاہدے سے اس کو ایک ثمرہ حاصل ہو جس کو عدالت کہتے ہیں، میں حمد کرتا ہوں کہ اس معاہدے کی پابندی کروں گا۔ اس پر قائم رہنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس معاہدے کے پندرہ ابواب ہیں۔ اعتقادات میں حق کو باطل پر اقوال میں صدق کو کذب پر اور افعال میں خیر کو شر پر ترجیح دینا۔ دائمی جہاد میں معروف رہنا کیونکہ انسان اور اس کے نفس میں دو امی کش کش جاری ہے۔ شریعت کی پابندی کرنا اور اس کے تمام احکام کو پیش نظر رکھنا اور عدول کا تحفظ یہاں تک کہ ان کی تکمیل ہو جائے۔ اور سب سے پہلے اس وعدے کا ایفاء

جو میرے اور خدا کے درمیان ہے۔ لوگوں پر بہت کم اعتقاد رکھنا۔ غفلت و بے پروائی کا ترک کرنا۔ جیل شے سے محض جیل ہونے کی کیفیت سے محبت رکھنا۔ نہ کہ کسی اور غایت کے لحاظ سے۔ نفس کو جب کلام کی خواہش ہو تو اس وقت تک خاموش رہنا جب تک کہ عقل کی جانب سے اشارہ نہ ہو کسی شے سے پیدا شدہ کیفیت کی حفاظت کی جائے۔ یہاں تک کہ وہ ملک بن جائے۔ اور لا پرواہی سے اس کو فاسد نہ کر دے۔ ہر عمدہ اصول پر عمل کیا جائے۔ وقت یعنی اپنی عمر کے منافع ہونے سے ڈرے، اور اس کو اعلیٰ مہمت میں صرف کرے نہ کہ فضول کاموں میں۔ موت اور فقر کے خوف کو ترک کرے تاکہ امور زندگی سرانجام پاسکیں۔ ان امور کی تکمیل کرے جو لامدی ہیں۔ بستی سے اجتناب کرے۔ اہل شر و حمد کے اقوال کو نظر انداز کرے تاکہ ان سے مقابلے کی تربت نہ آئے اور ان سے مشغول نہ ہو۔ غنی و فقیر، عزت و دولت خواہ کسی حالت میں جو تحمل و بردباری کو اپنے سے نہ چھوڑے۔ صحت کے زمانے میں مرض کو یاد کرے۔ سرور کے وقت غم کو نہ بھولے۔ غضب کی حالت میں علم اختیار کرے تاکہ سرکشی و بغاوت میں کمی ہو جائے۔ نیز خدائے تعالیٰ پر ہمیشہ بھروسہ کرے اور اس سے حسن ظن رکھے اور اپنی تمام توجہ کو اس طرف منطوف کر دے۔

## تالیفات

- (۱) کتاب الفوز الاکبر
- (۲) کتاب الفوز الاصغر
- (۳) کتاب تجارت الامم جو تاریخ میں ہے۔ اس کی ابتداء طوفان کے بعد سے اور انتہا ۳۶۹ھ پر ہوتی ہے۔
- (۴) کتاب النس الفریہ، ایک مجموعہ ہے جو مختلف اخبار، اشعار احکام اور اشغال پر مشتمل ہے۔
- (۵) کتاب ترتیب السادات۔
- (۶) کتاب المستوفی، یہ ابن سکویہ کے منتخب اشعار کا مجموعہ ہے۔
- (۷) کتاب الجامع
- (۸) کتاب ہادذان صمد
- (۹) کتاب البیہرۃ بہت ہی حسن و خوبی کی کتاب ہے۔ اس میں مصنف ان دنیوی امور کا ذکر کرتا ہے جن سے انسان ہو کر گذرتا ہے، اس میں اس نے اخبار و حکایات و حکمت و شعر کا استخراج کیا ہے۔
- (۱۰) کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق۔

## ملخص کتاب ترتیب السعادات

ہر انسان اپنے نفس کے لیے ایک خاص غایت مقرر کرتا ہے جس کو وہ اپنی کوشش سے حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اسی کو وہ سعادت سے موسوم کرتا ہے۔ مثال کے طور پر انسان کی ان کوششوں کو دیکھو جو وہ حصولِ لذت، ثروت، صحت، فیضِ باطنی کے لیے کرتا ہے۔ سعادت کے متعلق ان میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ کمالِ انتہائی یعنی سعادتِ قصویٰ کی عدم واقفیت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اگر وہ اس انتہائی سعادت سے واقف نہ ہوتا اور اس کو اپنی غرض و غایت قرار دے لیتا تو اس کے حصول میں بھی اس قدر کوشاں نہ ہوتا جس قدر کہ ایک کاریگر ہوتا ہے۔ کیوں کہ دشنام جب وہ آہن گری کے انتہائی کمال یعنی تاج، انگوٹھی یا کنگن بنانے کے فن سے واقف ہو جاتا ہے تو اسی وقت وہ لوہے کو ٹھونکنے اور سخت جسم کو لمبیط کرنے کا قصد کرتا ہے۔ انسان اور بہائم کے لیے جو چیز مشترک ہو وہ ہماری سعادت قرار نہیں دی جاسکتی۔ کیونکہ انسان ہونے کی حیثیت سے وہ چیز ہماری غایت و کمال نہیں ہو سکتی، البتہ جو شے انسان کے لیے بحیثیت انسان مخصوص ہے اس کو ہم سعادت قرار دے سکتے ہیں لیکن یہ مفہوم تمام انسانوں کے لیے مشترک ہوگا ان مخصوص انسانی سعادتوں میں سے بعض تو تمام کے لیے عام ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ایسے اس میں تمام انسان مشترک ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں جو صرف چند خاص افراد تک محدود ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سعادت خاص الخاص ہوتی ہے۔ جس پر تمام سعادتوں کی انتہا ہوتی ہے۔ وہی تمام سعادتوں کا اصل مدعا اور انتہائی کمال ہے۔

تمام انسانوں اور حیوانوں میں جو امور مشترک ہیں وہ کھانا، پینا اور مختلف راحتیں ہیں لیکن یہ سعادت نہیں اور یہ انسان کا وہ انتہائی کمال ہے جس کے لیے اس کی تخلیق ہوئی ہے۔ انسان کی بحیثیت انسان ہونے کے عام سعادت یہ ہے کہ تجربہ، فکر و تدبیر اور غور و خوض کے بعد اس سے افعال کا صدور ہو، اس قسم کی سعادت ہر انسان کے لیے موجود ہے۔ ہر ایک اس سے بہرہ ور ہو سکتا ہے اور اپنے انسانی رتبے کے لحاظ سے اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔ یہ عطیہ قدرت ہے جو فطری اور جبلتی طور پر تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے جس کے استعمال کے لحاظ سے مختلف انسان ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔

وہ سعادت خاص جو مخصوص افراد کی غایت ہے وہ اہل علم یا اعلیٰ فن کے ماہرین کے لیے متعلق ہے، اس غایت کے تحقق میں افراد مختلف المراتب ہوتے ہیں اور ان مراتب کا تفاوت ان کے علوم و وسائل اور حالات کے لحاظ سے متعین کیا جاسکتا ہے۔ جن کے تحت ان کے احوال غور و فکر کے بموجب سرزد ہوتے ہیں۔

ان سعادوں کے مقابلے میں جو مختلف شقاوتیں پائی جاتی ہیں۔ ان کا تذکرہ یہاں غیر ضروری ہے۔ کیونکہ ہر ایک شقاوت کا علم اس کے مقابل کی سعادت سے ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ منطق میں بتلایا گیا ہے کہ مقابلہ کا علم ساتھ ساتھ ایک ہی حالت میں ہوتا ہے۔ پس انسان کو چاہیے کہ اپنے طبقے اور مرتبے کے لحاظ سے اس سعادت کے حصول کی انتہائی کوشش کرے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔

اگر سعادتیں کثیر اور مختلف نہ ہوتیں تو سچید حقیقت میں وہی انسانی ہوتا جس کو فتنے کے تمام مسائل پر عبور ہوتا، جو تمام مصنوعات سے واقف ہوتا اور حکمت سے کامل طور پر فیضیاب ہوتا اس صورت میں دوسرے انسانوں کا وجود بحث ہو جائے گا۔ نہ ان کی کوئی غایت ہوگی اور نہ ان کے لیے کوئی کمال باقی رہے گا۔

حکماء نے غایت زندگی کے اعتبار سے لوگوں میں اختلاف پایا ہے۔ بعض انسان تو وہ ہوتے ہیں جن کی غایت حیات لذت ہوتی ہے اور جس کے حصول میں وہ اپنی تمام ہمد و جہد صرف کرتے ہیں جب وہ لذت سے سیر ہو جاتے ہیں۔ تو جس چیز کو انہوں نے سعادت قرار دیا تھا۔ اس سے اکتا کر مزید لذت کے خواہاں ہوتے ہیں۔ اب یہی سعادت ان کے حق میں شقاوت اور وبال جان ہو جاتی ہے اس وقت وہ سعادت کو شقاوت سے تعبیر کرنے لگتے ہیں۔

اسی طرح جب صاحب ثروت بیمار ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ سمجھتا ہے کہ صحت اس کے لیے سعادت ہے اور صحت مند کہ جب کسی رسوائی کا سامنا ہوتا ہے تو اس وقت وہ خیال کرتا ہے کہ اس کے لیے عزت عین سعادت ہے۔ لیکن یہ ایک جیسی بات ہے کہ سعادت ایک مستقل شے ہے۔ وہ کبھی شقاوت میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ ذہل سعادت کی حالت میں کوئی تغیر ہو سکتا ہے۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ جس خصوصیت کے لحاظ سے وہ سعید ہوا اسی کے لحاظ سے وہ شقی ہو جائے۔

اوسطاً ظاہر ہے کہ سعادت کے مختلف اقسام تسلسلہ دیے ہیں۔ سعادت نفس، سعادت بدن، سعادت خارج از بدن اور جو بدن سے تعلق رکھتی ہو۔

سعادت نفس، جیسے علوم، معارف، حکمت۔

سعادت بدن، جیسے جمال، صحت، مزاج۔

سعادت خارج از بدن، جیسے نیک اولاد، شریف احباب، دولت و ثروت، شرافت نسب لیکن ہر ایک سعادت قصویٰ تک نہیں پہنچ سکتا، اور نہ اس کے ہر طالب کو کامیابی نصیب ہوتی ہے۔ جو شخص سعادت قصویٰ پر فائز ہوتا ہے اس کی علامت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ مسرور رہتا ہے، اس کی امیدوں میں وسعت خیالات میں بلندی اور دل میں اطمینان و سکون پایا جاتا ہے۔ وہ دنیوی امور سے بہت کم مغفول و غمغور ہوتا ہے۔ ظاہری حیثیت سے وہ لوگوں سے میل جول رکھتا ہے لیکن باطنی حیثیت سے وہ ان سے مختلف ہوتا ہے۔ وہ محض اپنی فطرت سے نہ کہ کسی اور امر کی بنا پر مسرور و مطمئن ہوتا ہے، اور اس کی یہ حالت

میشہ قائم رہتی ہے، اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔

## فلسفہ ابن مسکویہ

### نفسیات و اخلاقیات

مسکویہ یا ابن مسکویہ کی کتاب سعادت کی تخلیص میں ہم نے اس امر کی توجیہ کی ہے کہ اس کا فلسفیانہ مسلک بعض ارسطاطالیسی ہے۔ وہ اپنے اسلاف، معاصرین و متاخرین فلاسفہ اسلام کی طرح یونانی فلسفے کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ اس نے معلم اول کی عظمت و شان کو اس درجہ بلند کیا کہ اس کو قابل پرستش بنا دیا۔ ابن مسکویہ کی اہم کتاب ترتیب السعادت، بھی ارسطو کی تالیفات پر مبنی ہے اس کی ترتیب و تدبیر اور اس کی غایت تعصیف ہیں وہی انداز اختیار کیا گیا ہے جس کو ابن ہشتم نے اپنی کتاب "اعتراف" میں پیش نظر رکھا تھا اس طرح ارسطو اسلامی فلسفیوں کے لیے ایک اعلیٰ نمونہ قرار پایا ہے۔ لیکن یہی ارسطو ائمہ صوفیاء مثلاً غزالی اور علی فلاسفہ، جیسے ابن خلدون و غیرہ کا سخت ترین دشمن ہے۔

ابن مسکویہ کی تالیفات کا رجحان ہے اس کا فلسفہ مآخوذ ہے مطالعہ کرنے والے پر واضح ہو گا کہ ارسطو کے نظام فلسفہ سے عام طور پر واقف ہونے کے بعد ابن مسکویہ پر جس چیز نے زیادہ اثر کیا وہ ارسطو کے تعصیفات کا اخلاقی پہلو تھا۔ اس نے اور علوم کی نسبت علم النفس کی جانب خاص طور پر توجہ کی ہے۔ اس سے اس کا مقصد نفس کے حالات اور اس کے تغیرات کے مطالعے کے ذریعے اس کو تہذیب دینا تھا ابن مسکویہ کی تعلیمات میں اس کو یہ میلان اس حد تک اثر انداز ہوا ہے کہ اس نے فلاسفہ کی تعلیم کے بالکل برعکس طریقوں کو اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ بجائے اس کے فلسفے کے میدان کا رہ و منطق، برہان اور قیاسات کا مطالعہ کرے جو فہم و ادراک کے لیے آلات و وسائل کا درجہ رکھتے ہیں۔ ابن مسکویہ نے اس کے برعکس اصول کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ کتاب السعادت کے صفحہ ۲۶ میں لکھتا ہے :-

و بعض اتباع ارسطو کا جنہوں نے اس کی کتابوں کا درس دیا ہے خیال ہے کہ متعلم کو چاہیے کہ اخلاق کی کتابوں کا مطالعہ کرے تاکہ اس کے نفس کی تہذیب ہو جائے۔ اور خواہشات کی آلاش دور ہو جائے، مختلف عوارض کا بوجھ کم ہو جائے، اس میں حکمت کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو، شہوتوں کے اختلاک اور مختلف جسمانی کرداروں کے ترک کرنے کا اعتراف کرے، نیز اس کو اس امر کا علم ہو جائے کہ ان میں سے اکثر



خواہشات ادنیٰ درجے کی ہیں، اس کے بعد وہ ان سے آزاد ہونے کی کوشش کرے۔ پھر وہ مکمل، ان مختلف تعلیمات کا مطالعہ کرے تاکہ برہان کے اصول سے واقف اور اس کے طریقوں سے مانوس ہو جائے۔ لیکن اس میں بالکل منہمک ہی نہ ہو جائے۔

## مسکویہ اور مثل اعلیٰ

ابن مسکویہ نے انسان کے لیے ایک مثل اعلیٰ قرار دیا ہے جو اس مثل کے مشابہ ہے۔ جس کو ابن باجر نے رسالہ "تدبیر المتوحّد" اور ابن قفیل نے "حی بن یقظان" میں پیش کیا ہے۔ لیکن ابن مسکویہ نے اپنے مثل اعلیٰ پر جلا نہ نگر ڈالی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ سعادتِ قدوسی کا حاصل ہے اور وہ سعید جس کو سعادتِ قدوسی حاصل ہو جاتی ہے نہایت قابلِ رشک ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسے امور کا مشاہدہ کرتا ہے جن میں کبھی تغیر نہیں ہوتا، اور نہ ان کا تغیر ممکن ہی ہے۔ وہ ان تمام امور کا ایسی آنکھ سے مشاہدہ کرتا ہے جس میں کسی قسم کی غلطی اور خطا واقع نہیں ہوتی نہ وہ فساد کو قبول کرتی ہے۔ اس کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایک درجہ دار دیوی زندگی کو چھوڑ کر دوسرے کامل وجود (موت) کو اختیار کرنے والا ہے۔ گویا وہ اپنے وطن کی طرف جا رہا ہے جس سے واقف ہے اور اس کی عیش و راحت اور ان کے رہنے والوں پر کامل اعتماد رکھتا ہے۔

اس کے بعد ابن مسکویہ نے اس کی مزید تشریح کی ہے۔ اس نے سلوک اور اصول میں صوفیاء کے دقیق عقائد پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :-

"جو لوگ انسان اس منزل سے قریب تر ہو جاتا ہے اس کی سرمت، ایمان و سکون میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہ وثوق و یقین کا مرتبہ سوائے مشاہدے و معائنے کے خبر و حکایت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور جب تک کہ حقیقت تک رسائی نہ ہو جائے نفس سکون نہیں پاتا۔ واصلین حقیقت کے کئی مدارج ہوتے ہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ ایک شخص آنکھ سے دیکھتا ہے۔ لیکن اس دیکھنے کے لحاظ سے لوگوں میں بہت کچھ تفاوت پایا جاتا ہے۔ بعض درد کی اشیاء کو واضح طور پر دیکھتے ہیں، بعض ایسے ہیں جو قریب سے بھی اس کو ایسا دیکھتے ہیں جیسے کوئی پردے کی آڑ سے دیکھے۔ ان دونوں حالتوں میں بہت بڑا فرق ہے اسی طرح یہ جیسی آنکھ جس قدر غور و فکر کرتی ہے اور اپنے عموماً کی تحقیق میں مداومت کرتی ہے اسی قدر اس میں ضعف و شکن پیدا ہوتی ہے برخلاف دوسری آنکھ کے جس کی حالت اس سے برعکس ہے۔ کیونکہ غور و فکر سے اس میں قوت پیدا ہوتی ہے اور دائمی مطالعے سے اس میں جلا اور سرعت اور اک امانتہ ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح اس کی تعبیرت میں روز افزوں ترقی ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کو ایسے امور کا ادراک ہونے

گتا ہے جو اس کے نزدیک غیر مردک اور غیر معقول تھے۔

## حکمت اور فلسفے میں فرق

ابن مسکویہ حکمت و فلسفے میں امتیاز کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ حکمت نفسِ ناطقہٴ عیزہ کی ایک فعلیت ہے اور وہ یہ ہے کہ موجودات کا جیسے کہ وہ ہیں علم ہو جائے۔ اگر تم چاہو تو کہو کہ حکمت امورِ الہیہ اور امورِ انسانی کے اوداک کو کہتے ہیں اور اس کو علم کی غایت یہ ہے کہ انسان کو معقولات کا اوداک ہو اور یہ معلوم ہو کہ ان میں سے کن پر عمل پیرا ہونا چاہیے اور کن سے غفلت برتنی چاہیے۔ ابن مسکویہ نے فلسفے کی کوئی تعریف نہیں کی۔ البتہ اس کی دو قسمیں کی ہیں :-

(۱) فطری (۲) علمی

جب انسان ان دونوں حصوں کی تکمیل کرے تو اس کو کامل سعادت نصیب ہوگی۔

نظری حصہ انسان کے اس پبلہ کمال پر مشتمل ہے جس کا حصول اس کی علمی قوت کے ذریعے ہوتا ہے اس کو انظر کا اس طرح ادراک ہونے لگتا ہے کہ اس کی نظر اس کی تصدیق کرتی جاتی ہے۔ وہ اپنے اعتقاد میں غلطی نہیں کرتا نہ کسی حقیقت میں شک کرتا ہے اس طرح اس کا علم علم الہی پر مبنی ہوتا ہے جس سے اس کو کامل وثوق سکون و اطمینان حاصل ہو جاتا ہے۔

انسان کا دوسرا کمال اس کی قوتِ عاطفہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے یہ اس کا اخلاقی کمال ہے۔ جس کی بنیاد اس کے فطری اور خاص افعال کی ترتیب پر قائم ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے تمام افعال اس کی قوتِ عیزہ کے مطابق منظم اصول پر مبادر ہونے لگے ہیں۔ ان کی انتہا اس تدبیرِ عرفی پر ہوتی ہے جو عامۃ الناس میں رائج ہے اور جس سے جماعت میں تنظیم پیدا ہوتی ہے اور ایک مشترک سعادت حاصل ہوتی ہے۔ (BONHEUR COMMUN) ابن مسکویہ کے فلسفے کی رو سے انسانی کمال کی غایت یہ ہے کہ تمام موجودات کو ان کی کلیات اور ذوات کے ساتھ معلوم کر لے نہ کہ ان کے عوارض و خواص کے ذریعے جو ان کو غیر متناہی قرار دیتے ہیں۔

ابن مسکویہ کا یہ اعتقاد ہے کہ جو شخص علم و عمل کے لحاظ سے اس درجے پر فائز ہو جائے وہی درحقیقت عالم ہے اور اس کو عالمِ صغیر سے موسوم کرنا بجا ہوگا۔ کیونکہ تمام موجودات کی صورتیں اس کی ذات میں حاصل ہوں گی اور وہ ایک کوئی موجودات کے ساتھ متحد ہو جائے گا۔ پھر اپنی استعداد کے موافق اپنے افعال کے ذریعے انہیں منظم کرے گا۔ اس طرح وہ اس دنیا میں اپنے خالق جل شانہ کا عیدِ قرار پاتے ہے اس سے کوئی فعلی سرزد نہیں ہوتی اور نہ وہ اس کے نظامِ اولیٰ سے اجور سر اسر حکمت پر مبنی ہے، غارِ جہاں ہوتا ہے اس وقت وہ ایک

بالکمال عالم ہو جاتا ہے جس کو دائمی وجود و بقائے سرمدی حاصل ہوتی ہے اور وہ اپنا اپنے مولائے فیض قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو جاتی ہے اور ایسے تقرب کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے جس کے سامنے کوئی حجاب حائل نہیں ہو سکتا۔

اگر انسانوں میں سے کسی کے لیے بھی فی حد ذاتہ اس درجے تک پہنچنا ممکن نہ ہوتا تو اس کی حیثیت خفایت کے لحاظ سے بالکل حیوانات یا نباتات کی طرح ہو جاتی ہے۔

جو لوگ علم میں متوسط درجہ رکھتے ہیں اور جن کی اس علم کی انتہا تک رسائی نہیں ہوتی ان کو بعثت اور خلود اور موت پر انسانی حیات کے اختتام کے متعلق شکوک لاحق ہوتے ہیں۔ اس وقت ان پر علم کا لفظ صادق آتا ہے۔ اور وہ حکمت کے دائرے اور شریعت کی حدود سے خارج ہو جاتے ہیں۔

ابن مسکویہ کی رائے میں فلسفۃ انسانی حیات کی اصل غایت ہے۔ وہ دائمی ترقی کی راہ پر چلنے کے لیے علم و عمل کا ایک مجموعہ ہے اور وجود کی اعلیٰ غایت اور خالق و مخلوق میں عقلی و روحانی رابطہ اور فیض ربانی کے قبول کی استعداد پیدا کرنے کا واحد ذریعہ ہے۔ یہ انبیاء اور علماء کا مرتبہ ہے۔ جو عالم تام اور خالق کے غلاف میں۔

## ابن مسکویہ کے فلسفے کی رُو سے

### ملوک کی حیثیت

ابن مسکویہ لکھتا ہے: ”ہم نے تصریح کی ہے کہ بادشاہ اپنے مملوکیات کی کثرت کے اعتبار سے سب سے زیادہ محتاج ہوتے ہیں۔“ اس کے بعد وہ حضرت ابو بکر صدیق کے قول کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ جو آپ نے ایک خطبے میں فرمایا تھا کہ دنیا اور دین میں سب سے زیادہ شقی ملوک ہیں۔“ اس قول کو افس کرتے ہوئے ابن مسکویہ بادشاہوں کی اس طرح توصیف کرتا ہے:-

”جب کسی کو بادشاہت عطا ہوتی ہے تو خدائے تعالیٰ اس کے ہاتھ کو اس کے مال و دولت کی طرف سے روک دیتا ہے۔ لیکن دوسروں کی اطلاق کی جانب اس کے قلب کو مائل کر دیتا ہے، اس کی آدھی عمر کم کر دیتا ہے۔ اور اس کے بے گھر کو حرم و ہوس سے بھر دیتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ذرا سی شے پر بھی حسد کرنے لگتا ہے اور بہت تندرستی بھی اس کو طے کم سمجھتا ہے اور راحت اور عیش کے باوجود ملول رہتا ہے اگر اس کی عیش و عشرت کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو نہ اس کو غیرت آتی ہے اور نہ وہ بربادی اختیار کرتا ہے۔ وہ ایک کھوٹے درہم اور نظر سرسبب سراب کے مانند ہے۔ اس کی ظاہری حالت منہایت چٹت و چالاک ہوتی ہے لیکن اس کا باطن دنگ و الم سے پڑبڑھتا ہے۔ اس طرح جوں جوں اس کی عمر زیادہ ہوتی جاتی ہے نفس میں اضمحلول ہونے لگتا ہے۔ اس کا حساب بھی اسی طرح شدید ہوتا جاتا ہے اور اس کے گناہوں کی معافی کی بہت کم

توق رہتی ہے۔ آہ! بادشاہوں کی حالت واقعی قابلِ رحم ہوتی ہے۔

ابنِ مسکویہ کتابہ میں نے ایک بلند تر بادشاہ کو اس قول دینے حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بادشاہوں کے متعلق جو فرمایا ہے، کو دہراتے ہوئے سنا ہے اور اپنی حالت کو بالکل اس کے مطابق پا کر آنسو بہاتے ہوئے دیکھا ہے۔ جو شخص بادشاہوں کے قدام اور ان کے تخت و تاج، ان کے فرش اور سامانِ آرائش اور ان کے اطراف غفموں، گھوڑوں اور دربانوں کا مجمع دیکھے وہ مہسوت ہو جائے گا اور انہیں خلیات ہی مسرور و شادان خیال کرے گا۔ لیکن قسم اس پروردگار کی جس نے انہیں پیدا کیا ہے اور ہمیں ان کے اشتغال سے محفوظ رکھا، وہ اپنے موجودہ اشتغال میں اس قدر متہمک ہیں کہ انہیں اس کی خبر نہیں کہ ایک دور کا شخص انہیں کس حالت میں پا رہا ہے، وہ شب و روز اپنے آفکار میں مرگرواں رہتے ہیں اور اپنی ہی ضروریات کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں۔

## نفس کے متعلق بحث

ابنِ مسکویہ نے نفس کی تین قوتوں پر بحث کی ہے۔

(۱) نفس بھیجو سب سے ادنیٰ ہے۔

(۲) سبعیہ (جو سبع سے منسوب ہے اور یہ لفظ سباع کا مفرد ہے) یہ اوسط درجے کا نفس ہے۔

(۳) نفس ناطقہ، یہ ان سب میں اعلیٰ ہے۔

یہ تینوں قوتیں جنہیں ابنِ مسکویہ نفوس ثلاثہ سے تعبیر کرتا ہے، جب منتقل ہو جاتی ہیں تو ایک شے بن جاتی ہیں اور اس کی ذات اس وقت باوجود اپنے تفاؤ و کثرت کے ایسی قائم رہتی ہے کہ گویا اس کے ساتھ انفصال ہی نہیں ہوا۔

اس کے بعد مسکویہ نے نفس عاقلہ کی سیاست پر روشنی ڈالی ہے۔ کتابہ کے اس شخص کی مثال جو نفس عاقلہ سے غفلت برتے اور اس پر سلطانِ شہوت کو تسلط ہونے کا موقع ملے اس انسان کی سی ہے جس کے پاس ایک اعلیٰ شرح یا قوت ہو اور وہ اس کو دیکھتی آگ میں پھینک دے۔ پھر اس نے بقائے نفس اور معاد کے متعلق ارسطو کے خیالات کی تشریح کی ہے اور اس کے قول جو کتابِ اخلاق سے ماخوذ ہے استدلال کیا ہے لیکن وہ قول جو ابنِ مسکویہ نے اس بارے میں ارسطو سے نقل کیا ہے، معاد کے عقیدے کی طرف نہیں لے جاتا۔

پھر ابنِ مسکویہ نے نفوس کے علاج پر خیال آرائی کی ہے کتابہ کے سب سے پہلے امراض کا مبداء دریافت کر لیا جائے کہ یہ ہمارے نفوس ہی میں تو نہیں۔ اگر ذات ہی ان کا مبداء قرار پائے جیسے ادنیٰ اشیاء میں غور و فکر کرنا اور ان پر جلدی سے دانے نہی کرنا، خوف کا شعور، امور عارضہ اور متوقع سے خوف، سحلاؤ

شہوتیں وغیرہ تو ایسی صورت ہیں اس کا علاج ان امور کے ذریعے ہوگا جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اگر اس کا مبداء مزاج اور حواس ہوشیاری جس کا مبداء حواست قلب کا ضعف، اسکندری اور عیش پرستی وغیرہ ہے یا عشق جس کا مبداء اطمینان اور بے کاری کے زمانے میں نظر بازی ہے۔ تو اس کا علاج ان امور کے ذریعے کرنا ہوگا جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔

اس کے بعد ابن مسکویہ نے "نفس انسانی کی صحت کی حفاظت" انسان کو اپنے نفس کے عیبوں کی معرفت کے ذرائع "اور نفس انسانی کی صحت کے بحال کرنے کے طریقوں سے" بحث کی ہے۔

ابن مسکویہ نے عدالت اور ان فضائل کے متعلق جو عفت، شجاعت، سخاوت اور عدالت کے تحت ہیں نیز انسانی فضائل کے مراتب کے متعلق تفصیلی بحث کی ہے۔

بعد ازاں اس مسکو کے خیال کے مطابق سعادت کے موضوع پر روشنی ڈالی ہے اور سعادت اور خیر کی لذت کی تشریح کی ہے۔ ان میں سے اکثر فضائل کے مطالعے سے ہمارا خیال تازہ و آبداری کی ان گناہوں کی طرف ہوتا ہے جو "سلطرت حیات" کے قیل کی ہیں۔ یہ کتابیں علم اخلاق، آداب خاصہ و عامہ، علم نفس اور حکمت انسانی پر مشتمل ہیں۔

اس کے بعد ابن مسکویہ نے تعاون، اتحاد، صداقت، محبت کے انواع و اجناس کے اسباب اور اس محبت سے بحث کی ہے جو آفات سے محفوظ ہے۔

جس طرح کہ ابن مسکویہ نے ان مختلف فضائل کا ذکر کیا ہے جن کے ذریعے نفس کی تکمیل ہوتی ہے۔ اسی طرح اس نے ان و ذائل کی بھی تشریح کی ہے جن سے نفس کے عیب پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ضعف کے اسباب کو بھی واضح کیا ہے۔ مثلاً تنہد، بزدلی، انحطاط پسندی، فقر، مزاج، استغناء، سبے و فانی، ظلم، نیز غضب، بزدلی، سستی کے خوف کے اسباب و تدارک اور موت کے خوف و حزن کے علاج کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ ابن مسکویہ کے اس فلسفے کا جس پر اس کی کتاب تہذیب الاخلاق "مشتمل ہے۔ بہترین حصہ وہ عظیم المثال فصل ہے جو اس وقت اس نے موت کے خوف کے علاج کے عنوان سے لکھی ہے۔ یہ اس فصل سے مشابہ ہے جس پر نرسہ انس کے فلسفی جیو نے اپنی کتاب عقیدہ مستقبل "کو ختم کیا ہے۔ ابن مسکویہ کہتا ہے:-

"موت کا خوف اسی شخص کو ہوتا ہے جو یہ نہیں جانتا کہ اس کی حقیقت کیا ہے یا اس کو یہ نہیں معلوم کہ اس کا نفس کہاں منتقل ہو رہا ہے، یا اس کو یہ گمان ہوتا ہے کہ اس کے بدن کی تباہی اور اس کی ترکیب کے باطل ہونے کے بعد اس کی ذات یا نفس بھی بالکل معدوم ہو جاتا ہے یا اس کو یہ خیال ہوتا ہے کہ موت

کی اذیت ان امراض کی تکلیف کے برعکس جو اس کو اکثر لاحق ہوتے رہتے ہیں اور جو موت کا بھی باعث ہوتے ہیں، بہت شدید ہوتی ہے۔ یا وہ اس سزا کا تصور کرتا ہے جو موت کے بعد اس کو دی جائے گی یا اس چیز کے شعلہ جہت ہوتی ہے کہ موت کے بعد کس قسم کے واقعات سے اس کا سامنا ہوگا۔ یا اپنے مال، اسباب کے ترک کرنے کا تاسف ہوتا ہے۔ یہ تمام ادبام باطلہ ہیں۔ اور ان کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔  
ابن مسکویہ کا فلسفہ اس جزو سے عاری نہیں جو شریعت کے ساتھ مخصوص ہے، نیز وہ ان امور پر عادی ہے جو شریعت کی رو سے انسان پر اپنے خالق کی اطاعت کے لیے لازمی ہیں۔ پھر اس امر کی بھی توضیح کی گئی ہے کہ انشاء عن اللہ کے کیا اسباب ہیں اور یہ بتلایا گیا ہے کہ شریعت کے احکام عدالت پر مبنی ہوتے ہیں اور انس و محبت کی دعوت دیتے ہیں اور معاملات میں شریعت کا لزوم اور حاکم کے لیے رعیت کی دجلوئی کس حد تک ضروری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ابن مسکویہ کا تخلیقی فلسفہ جو نہایت شعوس اور متناسب الاجزاء ہے۔ ایک ایسا مرکب یا مزوج ہے جس کی ترکیب مندرجہ ذیل اجزاء سے ہوئی ہے:-  
فلسفہ پوتان کا وہ حصہ جو اسطو کی تعلیمات کے مطابق ہے، بالخصوص وہ جو نفسیات و اخلاقیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اسلامی فلسفے کے وہ اصول جن میں عقلی و دینی تصورات کی چاشنی بھی پائی جاتی ہے اور حکمت حیات و آداب عامہ و خاصہ۔

ہم ابن مسکویہ کو ایک مستقل فلسفی قرار دیتے ہیں جس نے اپنے پیٹروں میں سے کسی کی روش کو اختیار نہیں کیا۔ اس نے "تہذیب الاخلاق" میں فلسفے کے اصولی مسائل مثلاً عقل، عقل، روح، خالق، امر اور وجود انسانی، حیات عقلی اور عقائد دینی کی غرض و نہایت سے بحث نہیں کی جن کو انسانی زندگی سے بحیثیت کفر اور ایمان خاص تعلق ہے۔ بخلاف اس کے وہ ایک ایسا فلسفی ہے جو اسطو کے فلسفے پر مبنی رکھتا ہے جس کو وہ درجہ تقدس تک پہنچاتا ہے اس کا مقصد وہی ہے جو شوپنہور کی کتاب "حکمت الحیات" (THE WISDOM OF LIFE) کا تھا۔ یعنی فروغ کے لیے ایک نئی اعلیٰ قرار دیا جائے جس کے حصول میں کوشاں رہے۔ اور وہی اس کی عملی جدوجہد کا محور ہو۔ جب وہ اس منزل کو پہنچ جائے تو وہ کمال کے انتہائی مرتبے پر فائز ہو جائے گا۔ پس ابن مسکویہ کے فلسفے کے اساسی اصول جو اس کی کتاب "تہذیب الاخلاق" سے ماخوذ ہیں محض وہ عملی تصورات ہیں جو اس شخص کے لیے جو ان حکیمانہ اصول پر کاربند ہونا چاہے نہایت نفع بخش ہیں۔

## ابن مسکویہ کا فلسفہ

### صانع، نفس اور نبوت کا ثبوت

ابن مسکویہ کے فلسفے کا یہ حصہ ماوراء الطبیعیات کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا ہے اور فلاسفۃ المہین کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کے متعلق ابن مسکویہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے ذریعے دینی عقائد میں مدد لی جائے۔ ابن مسکویہ نے اپنے ماوراء الطبیعیاتی فلسفے کو تین مسائل اور تین فصلوں میں تقسیم کیا ہے۔ ہر مسئلے میں دس فصلیں ہیں۔ پہلا مسئلہ صانع کے اثبات سے متعلق ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے وجود پر عقلی دلیل پیش کی گئی ہے اس سے پیشتر اس نے ایک مقدمہ مقدمہ لکھا ہے۔ جس میں وہ کہتا ہے کہ یہ امر ایک حیثیت سے سہل ہے اور ایک طرح سے دشوار۔ خدائے تعالیٰ کے لحاظ سے وہ سہل ہے۔ کیونکہ وہ تو ایک روشن آفتاب ہے لیکن ہمارے عقول کے ضعف اور عجز کے لحاظ سے وہ دشوار ہے۔ تاہم جو شخص ایسے امر کا متلاشی ہو جس کا حصول اس کے لیے لازمی ہے تو اس کی راہ میں جس قدر بھی دشواریاں پیش آئیں انہیں وہ صبر و استقلال سے برداشت کرے گا۔ ہم اس امر کے محتاج ہیں کہ اپنے نفس کو ان اذنام سے منزہ کر لیں جو حواس سے ماخوذ ہوتے ہیں اور جن کی وجہ سے مقولات صحیحہ میں مغالطہ ہوتا ہے۔ یہ ایک بہت پیچیدہ نظام ہے کیونکہ اکثر امور میں وہ عادت اور عادت الناس کے خیالات کے برعکس ہے۔ مسئلہ اولیٰ کے اس فصل کے دوران میں ہمیں اس کی ایک عبارت ملتی ہے جس پر عرب کے بعض اویوں نے بہت زور دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس سے ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقاء کی واقفیت کا ثبوت ملتا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے:-

”انسان موجودات کی آخری کڑی ہے، جس پر تمام ترکیبات منتہی اور ختم ہو جاتی ہے اور اس کے جوہر روشن یعنی عقل پر گونا گونا گویں بیولانی پردے پڑے رہتے ہیں۔ جب آخری موجود یعنی انسان عالم وجود میں آیا تو وہ اشیاء جن کو فی نفسہ اولیت حاصل تھی اس کے لحاظ سے آخری ہو گئیں۔“

مسئلہ اولیٰ کی دوسری فصل میں اس نے اس امر کی تشریح کی ہے کہ صانع کے اثبات میں تمام قدامت کا کوئی اتفاق ہے کسی کو بھی اس سے انکار نہیں۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ حکما نے توجہ کی تعلیم دی اور عدل کے احکام اور الہی سیاسیات کے نفاذ کو مختلف زمانوں اور حالتوں کے لحاظ سے لازمی قرار دیا۔ اس کے بعد اس نے حرکت کے

ذریعے سے صانع کے وجود پر استدلال کیا ہے اور کہتا ہے کہ تمام کائنات میں دلالت کے اعتبار سے صانع کا وجود سب سے زیادہ اور اولیٰ ہے۔ حرکت سے اس کی مراد چھ چیزیں ہیں:-

(۱) حرکت کون (۲) فساد (۳) نمود (۴) انقضاء (۵) استخارہ (۶) نقل مقام

اس کے بعد اس نے اس نظریے پر روشنی ڈالی ہے کہ ہر متحرک میں ایک محرک کے ذریعے حرکت ہوتی ہے جو اس سے غیر ہوتا ہے۔ تمام اشیاء کا محرک غیر متحرک ہونا چاہیے۔ اس کے بعد اس کے تدریجی طور پر صانع کی وحدانیت اور اس کے غیر جسمانی اور ازلی ہونے کو ثابت کیا ہے۔ اور اس باب میں سب سے عجیب و غریب فصل وہ ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ صانع کا علم سلی طریقے سے ہو سکتا ہے نہ کہ ایجابی۔

نہیں فصل میں اس امر کی تشریح کی گئی ہے کہ تمام اشیاء کا وجود خدائے تعالیٰ کے فیضان سے ہے۔ اس فصل میں جوہر اور عرض پر بھی بحث کی گئی ہے اس کے بعد اس نظریے پر روشنی ڈالی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو لاشعری معنی سے پیدا کیا ہے۔ اور ان میں محض صوری تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔

یہ ہے اقتسام ابن مسکویہ کے پہلے مسئلے کا جو اثبات صانع کے متعلق ہے۔

اس کے بعد اس نے دوسرے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے جو نفس اس کے احوال اور اس کے ثبوت کے متعلق ہے۔ اس کے خیال کی روش سے نفس نہ جسمانی شے ہے اور نہ عرض ہے۔ وہ تمام موجودات، غائب و حاضر، معقول و محسوس کا ادراک کرتا ہے۔

سلسلہ کلام ایک پیچیدہ بحث پر ختم ہوتا ہے یعنی نفس کے درکات کے ادراک کرنے کی کیفیت پر آیا اور اک کثیر اجزاء کے ذریعے ہوتا ہے یا مختلف طریقوں سے یا درکات کی تعداد مرکبات کی اتنی ہوتی ہے۔ اس فصل میں ابن مسکویہ نے فلکیات سے متعلق ایک غلطی کی ہے۔ اس کا اندازہ تھا کہ آفتاب زمین سے ایک سو ساٹھ گنا زیادہ بڑا ہے حالانکہ آج کل علوم جغرافیہ اور کوزموجسہ انیا اور فلکیات کی رو سے آفتاب زمین سے ایک ملین تین سو گنا زیادہ بڑا ہے۔

پھر اس نے نفس کی اس حیثیت میں جس کا قتل ہوتا ہے اور اس حیثیت میں جس کا احساس ہوتا ہے، فرق قائم کیا ہے، نیز اشیاء مشترکہ اور اشیاء متباہرہ میں بھی فرق کیا ہے۔

اس کے بعد نفس کے علوم پر بحث کی ہے۔ اور اپنے خاص انداز میں اس امر کو ثابت کیا ہے کہ نفس ایک نر اور باقی جو ہر ہے جو موت اور فنا کو قبول نہیں کرتا وہ بعینہ حیات نہیں ہے بلکہ جس شے میں بھی وہ پایا جاتا ہے اس کو حیات عطا کرتا ہے بعد ازاں اس نے نفس کی بقا کے متعلق افلاطون کے دلائل کی توہین کرنے ہوئے کہا ہے کہ نفس کے ایک کمال کا مرتبہ ہوتا ہے جس کو سعادت سے تعبیر کرتے ہیں اور ایک انحطاط کی حالت ہوتی ہے جس کو شقاوت کہتے ہیں۔ نیز یہ بھی بتلایا ہے کہ نفس کی بدن سے مفارقت کے بعد کیا حالت ہوتی ہے اور موت کے بعد اس کو کیا واقعات پیش آتے ہیں۔

اس کے ساتھ ایک فصل میں اس نے سعادت اور اس کے حصول کے طریقے پر بحث کی ہے اور یہ



ابن مسکویہ کے فلسفے کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ چنانچہ اس نے کتاب تہذیب اخلاق میں اس کی توضیح کی ہے۔ اور اس کے متعلق ایک خاص کتاب "ترتیب سعادات" لکھی ہے جس کی ہم نے اس سے قبل تلبیس پیش کی ہے۔ پھر اس نے تیسرے مسئلے یعنی نبوت کے متعلق بحث کی ہے، اور موجودات عالم کے مراتب اور ان کے باہمی اتصال کی تشریح کی ہے، اس کے بعد انسان اس کے عالم صغیر رونے اور اس کے فنی کے موجودات عالم سے متصل ہونے پر روشنی ڈالی ہے اور اللہ تعالیٰ کے فیضان سے حواس خمسہ کے ارتقا کی کیفیت بیان کی گئی ہے۔ جس کی اتہا قوت مشترکہ پر ہوتی ہے اور پھر کسی مادی قوت پر۔

پھر ابن مسکویہ نے وحی اور اس کی کیفیت بیان کی ہے اور اس مسئلے سے بحث کی ہے۔ کہ فعل اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک واجب الاطاعت بادشاہ کے مانند ہے۔ اس امر کی بھی توضیح کی ہے کہ روپائے صادق جزو نبوت ہے۔ اس کے علاوہ اس نے نبوت اور کائنات، نبی مرسل اور نبی و قسبی میں فرق واضح کیا ہے۔ کتاب "الفوز المصغر" کی طرف جو ان تمام مباحث پر مشتمل ہے، شیخ طاہر افندی جزائری نے (جنہوں نے جنگ عظیم کے زمانے میں دمشق میں وفات پائی) ہماری رہبری کی ہے۔ انہوں نے اس کتاب کو فوائد کتب کی صفحہ میں جگہ دی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ابن مسکویہ نے اس کتاب کی بنیاد فلاسفۃ الہیین کے اصول پر رکھی ہے۔ اور اس کے ذریعے دین کی حمایت کی ہے۔ اس میں اہم مطالب اور نادر اشارات ملتے ہیں۔ اس کی عبادت کا انداز اسی نوعیت کا ہے جو اس کی کتاب "تہذیب الاخلاق" و "تعلیبات الاعراق" کا ہے۔

## کتاب تجارت الامم

کتاب تجارت الامم کا ہم کو دوسرا مکتبہ دستیاب ہوا ہے جو دوجہ پر مشتمل ہے اور مطبعہ کامپ ہولی آکسفورڈ اور مصر میں اس کی طباعت ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۶ء میں ہوئی ہے۔ اس کی کتابت اور تصحیح استاذ آکف دوز عمالی اور پروفیسر مارگریٹ کے ذریعے ہوئی ہے اور ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اس کتابت کا انگریزی زبان میں جو شرح ترجمہ ۱۹۲۲ء میں شائع کیا گیا انہی دونوں کی کوشش کا نتیجہ ہے۔

پہلا جزو ۳۵ برس کے واقعات (۲۹۵ء تا ۳۲۹ء) پر مشتمل ہے۔ دوسرے جزو میں چالیس برس کے حالات (۳۲۹ء تا ۳۶۹ء) بیان کیے گئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ تاریخ میں فلسفے کو کچھ دخل نہیں لیکن ابن مسکویہ کی تاریخ کو محض تاریخ نہیں کہنا سکتے۔ اس کتاب میں مولف نے تمام حوادث کا مبع اس کے اسباب اور نتائج کے ذکر کیا ہے۔ اس طرح یہ کتاب ایک ایسی تاریخ ہے جو فلسفے کی شکل میں لکھی گئی ہے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ایک ہی شخص میں فلسفہ و تاریخ اور ادب کا اجتماع ہو جائے۔ چنانچہ یہ اثر ثابت ہے کہ ابن مسکویہ فلسفی، مورخ اور ادیب تھا۔ اسی طرح کارل آئل بھی فلسفی، مورخ اور ادیب تھا۔ اور اسی طرح گوٹے بھی۔

ابن مسکویہ نے اپنی اس تالیف میں کبھی اہم حوادث کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ جیسے "المقدّر بالله" کی خلافت اور اس کے زمانے کے اہم واقعات "اور کبھی سندیان کے ہیں۔ مثلاً وہ کہتا ہے: "دخلت مسندہ سبع وتسعين مائتين"۔

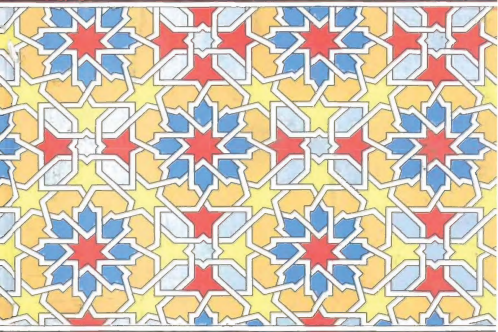
ابن مسکویہ نے واقعات کے بیان کرنے میں نہایت وقت نظری سے کام لیا ہے اور کسی فرقہ کی جانبداری نہیں کی ہے۔

کتاب مذکور کے دوسرے حصے کو عقد الدولہ کی وفات پر ختم کیا ہے۔ چنانچہ اس کا اس طرح تذکرہ کرتا ہے: "اس نے نماز پڑھائی اور قلندر سراج کو فتح کیا۔ اور اس کے تمام اموال و خزانے پر قبضہ کر لیا۔ اس کے علاوہ اس شہر کے دوسرے قلعوں پر بھی قابض ہو گیا۔ اس سفر میں اس کو ایک بیماری لاحق ہوئی جو صرع سے مشابہ تھی۔ اس کے علاوہ وہ ایک دماغی مرقن میں بھی مبتلا ہوا جس کو بغیر عروس کہتے ہیں اس سے ابن مسکویہ کی مراد مرغن قوم ہے جس کو اس زمانے کے اطباء لیشرجیا کہتے ہیں) لیکن عقد الدولہ نے اس کو پشیدہ رکھا حالانکہ موصل ہی میں اس کی ابتدا ہوئی تھی۔"

یہ ہیں ابن مسکویہ کی کتاب کے آخری الفاظ۔

تیسرا جزو جو اسکسفورڈ اور مصر میں طبع ہوا ہے کتاب تہات الامم کا ضمیمہ ہے۔ اس میں اور ابن مسکویہ کی کتاب میں کوئی تعلق نہیں۔ سوائے اس کے وہ ان تمام حوادث پر مشتمل ہے جن کا تذکرہ تجارت الامم کے پہلے اور دوسرے حصے ہو چکا ہے۔ اس کی ابتدا ۱۱۱۱ھ سے ہوتی ہے اور ۱۱۹۳ھ پر اس کا اختتام ہوتا ہے۔ اس کا مؤلف وزیر ابو شجاع محمد ابن حسین الملقب بغیر الدین اور ذراوری ہے اس کے ساتھ ایک ایک تاریخی قطعہ ہے جو طہال صابی کا تہ کا لکھا ہے۔ (۱۱۹۳ھ) اور اس کے ساتھ اور بھی متفرق تواریخ ہیں جو امور مذکورہ بالا سے متعلق ہیں۔

تمت بالخیر



قیمت ۱۸۰/-